المستصفى

من علم الأصول

١

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ / ١٩٩٧م



مؤسسة الرسالة - بيروت - وطى المصيطبة - مبنى عبدالله سليت
تلفاكس : ٨١٥١١٢ - ٣١٩٠٣٩ - ٦٠٣٢٤٣ - ص . ب : ٧٤٦٠. برقياً: بيوشران

Al-Resalah BEIRUT / LEBANON - TELEFAX : 815112 -319039 - 603243 - P. O. BOX : 117460
PUBLISHING HOUSE
E-mail: Resalah@Cyberia.net.lb : البريد الإلكتروني

دار الوطن

الرياض ـ شارع المعذر ـ ص . ب ٣٣١٠
☎ ٤٧٩٢٠٤٢ ـ فاكس ٤٧٦٤٦٥٩



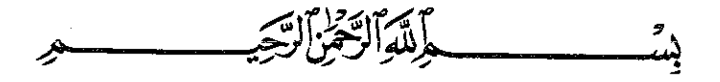
المستصفى من علم الأصول

للإمام الغزالي
أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي
٤٥٠ - ٥٠٥هـ

تحقيق وتعليق
الدكتور محمد سليمان الأشقر

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة



الجزء الأول

يشتمل على :

١ - مقدمة منطقية

٢ - الربع الأول : الأحكام

٣ - الربع الثاني : الأدلة

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله ولي المتّقين، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله النبي الأمين، والنور المبين ﷺ، وعلى آله الطاهرين، وخلفائه الراشدين، وصحبه الهداة المهديّين، الذين كانوا يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون.

وبعد: فقد كانت صحبتي لكتاب (المستصفى من علم الأصول) قديمة، منذ كان ابتداءُ دراستي لعلم الأصول في جامعة الإمام محمد بن سعود، في السنوات الأولى لنشأتها المباركة، في كتاب (روضة الناظر) الذي هو مختصر وتهذيب للمستصفىٰ. فاقتنيت (المستصفى) كمرجع يمكن منه استيفاءُ ما يختزله الاختصار، ويُخلّ به الإيجاز، فكان نعم العونُ على فتح مقفلات هذا العلم.

ثم اطّلعت على ما ذكره العلامة ابن خلدون في أواخر مقدمته (ص٤٥٥) وهو قوله: «أحسَنُ ما كَتَبَ المتكلمون في أصول الفقه: البرهان، والمستصفىٰ، والعهدُ لعبد الجبار المعتزلي، وشرحُه المعتمد لأبي الحسين البصري. وهذه الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه» ورأيت كثيراً من الأصوليين يكثرون النقل لنصوص المستصفى، والاستناد إلى ما حرره مؤلفه من القواعد، والاعتناء بها. وكانوا فيها ما بين مستحسنٍ موافق، ومعارض ناقد.

ونظرتُ فإذا الكتاب لم يحظَ من العناية بما حظي به غيره من كتب الأصول، التي هي تراث إسلامي عقليٌّ ونقليّ عظيم. فأردت إخراج هذا الكتاب محرَّراً مُتْقناً، قدر الطاقة، وعلى الصورة التي يستحقها كتابٌ له وزنه وقيمته.

وقد استوقفني أثناء العمل فيه بعض آراءٍ كلاميّة في مسائل الاعتقاد، ذكرها الغزالي في أثناء كلامه الأصولي، تجري على مذهب الأشعرية، وتخالف ما

عليه أهل السنة من تابعي السلف في الاعتقاد. وكاد ذلك يصرفني عن متابعة العمل في الكتاب، لئلا أكون ممن أحيا باطلاً كاد أن يموت أو يندثر، بانتشار ضياء علم السلف، وتقبّل أهل العلم له في مشارق الأرض ومغاربها.

ولكني نظرت فرأيت أن العلوم الاعتقادية السلفيّة قد استقرت في القلوب والعقول، لدى أكثر علماء العصر، وطلبة العلم الشرعيّ، وأنهم لذلك لا يخفى عليهم فساد مثل هذه الآراء الكلامية، والعقائد المبنيّة على فلسفة أرسطو وغيره. فثبّت ذلك قدمي على المضي قُدُماً في إخراج الكتاب، قاصداً ما فيه من الحق، منبّهاً بعض التنبيه على هذه الأوهام. ورأيت بعض علماء أهل السنة أخذوا من كلام أبي حامد واعتنوا به، وتجنّبوا - ما أمكنهم - ما فيه من المخالفات، كما فعل ابن الجوزي في (منهاج القاصدين) الذي اختصر فيه (إحياء علوم الدين) وكما فعل الشيخ موفق الدين ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر) الذي اختصر فيه (المستصفى).

فآمل ممن يطالع هذه النسخة أن يحسن الظن، ولا يعجل عليّ بالإنكار، فإن آراء أبي حامد في المسائل الأصولية، وحُسْنَ عرضِه لها، واستيفاءَهُ للأخذ والردّ فيها، مع ما أُوتِيَهُ من قوة العارضة، والقدرات العقلية الفائقة، ودقة البيان لمقاصد العلم، وحُسْنِ التمثيل لها بالأمثلة المقْنِعة، وإصابة المفصل في أكثر ما ذهب إليه، كلّ ذلك وغيره جدير بأن يزيد على ما في الكتاب من الزلل أضعافاً مضاعفة، ويكون ذلك شافعاً لمزيد العناية به.

على أنني عَلّقْتُ على كلامه في بعض المواضع من كتابه تنبهاتٍ للقارىء، لئلا ينساق مع ما أورده الغزالي. ولم أستوفِ التعليق على كل المواضع، في كل مكان يُستحق فيه، إذ إن ذلك مما يتضخم به الكتاب.

وإنني أحيل القارىء لمزيدٍ من الاستفادة، إلى (روضة الناظر) لابن قدامة، ففيها بعض التصحيح لكلام أبي حامد، وزاد شارح الروضة الشيخ عبد القادر بدران رحمه الله الأمور إيضاحاً. فليلتفت قارىء المستصفى إليهما وليجعلهما رفيقين له ودليلين، في طلبه لكنوز علم الأصول من خلال رياض (المستصفى)، ليتمَّ له الخير إن شاء الله.

ترجمة موجزة(١)
للإمام الغزالي
(٤٥٠-٥٠٥هـ)

هو أبو حامد، زين الدين، محمد بن محمد بن محمد، الغزالي الطوسي. وطوس من بلاد العجم. كانت في الموقع الذي فيه الآن مدينة مشهد. قال فيه ابن كثير: «كان من أذكياء العالم في كل ما يتكلم فيه» وقال الذهبي: «حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، صاحب التصانيف، والذكاء المفرط» وقال ابن النجار: «أبو حامد إمام الفقهاء على الإطلاق، وربّانيّ الأمة بالإتفاق، ومجتهد زمان، وعَيْنُ أوانه».

وجاءت شهرته بـ (الغزالي) من أن أباه كان غزّلاً يغزل الصوف، فهو على هذا بتشديد الزاي. وقيل: جاءت من أنه أصلاً من قرية «غَزَالة» من قرى طوس، فهو بتخفيف الزاي. وصحح القطب الحلبي أنه الغزّالي بتشديد الزاي نسبة إلى الغزّال. قال: والعجم تزيد ياء النسب في الحرفة. كذا في المعتبر للزركشي (ص٢٧١).

تفقه ببلده طوس أولاً، ثم تحوّل إلى نيسابور، ولازم الجويني، فبرع في الفقه في مدة قريبة، ودرّس بالنّظاميّة، وله أربع وثلاثون سنة. فحضر عنده رؤوس العلماء. وقال أبو بكر ابن العربي: «رأيت الغزاليَّ ببغداد يحضر درسه أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم».

---

(١) لم نشأ أن نسترسل في الترجمة للغزالي، فإن ما كتب عنه قديماً وحديثاً الشيء الكثير، وفي ذلك غنىً ومقنع.

وكان ممن حضر عنده أبو الخطاب وابن عقيل، الحنبليان. قال ابن الجوزي: وكتبوا كلامه في مصنفاتهم. أقول: هذا مع أنهما كانا أكبر منه سنًّا.

ثم لما رأى ما هو عليه من الإعجاب بنفسه، وتعظيم أهل العلم لقدره، انصرف عن ذلك، وأقبل على غيره، أو كما قال: «أقبلتُ على طريق الآخرة، وعلم أسرار الدين الباطنة».

فرحل إلى الحجاز سنة ٤٨٨هـ.

ثمّ إلى دمشق وبيت المقدس. وبقي هنالك مدة. وألّف في مقامه هناك كتابه الحافل الذي سماه «إحياء علوم الدين» وغيره.

ثم عاد إلى نيسابور، فدرّس في النظامية أيضاً. وقيل إنه دخل مصر.

قال ابن كثير: «ثم عاد إلى بلده طوس فأقام بها، وابتنىٰ رباطاً، واتخذ داراً حسنة، وغرس فيها بستاناً أنيقاً، وأقبلَ على تلاوة القرآن، وحفظ الأحاديث الصحاح» وبها توفي.

والغزالي من أعاظم العلماء، الذين أثّروا في الحياة العلميّة والأخلاقية للأمة الإسلامية، وأثْرَوْها من جوانب عديدة. ولا يزال تأثيره حتى هذا العصر، سواء في العلوم الدينية أو غيرها، كالفلسفة، وعلم النفس، وعلم التربية، والأخلاق، وغيرها بالإضافة إلى جهوده في الفقه وأصوله.

وقد كثر مادحوه وناقدوه، قديماً وحديثاً.

والحقُّ أنه بذكائه المفرط، وإيمانه الصادق إن شاء الله، ونفسه الحسّاسة، أمَدَّ المكتبة الإسلامية بمادة غزيرة في كل العلوم التي تطرّق إليها، كالفقه، وأصول الفقه، وعلم طريق الآخرة. وردّ على الفلاسفة، والباطنية، والملاحدة، والإمامية، والمعتزلة. وتقوّى به علم أهل السنة، بما أمدّهم به من حسن الاحتجاج، وقوّة البيان، لولا ما كان له من الانحرافات في مسائل من العقائد، فهو يجري فيها على مذهب الأشعرية، ولا يعتد بدلالة ما وَرَد فيها من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، لأنها «ظواهر وأخبار آحاد» على حدّ قوله.

ومما يؤخذ عليه أيضاً متابعة المتصوفة في بعض انحرافاتهم، وما داخل عقله

من آراء الفلاسفة.

وقد اطلعت مؤخراً على رسالةٍ للأخ الفاضل العلامة الشيخ يوسف القرضاوي، سماها: «الغزالي بين مادحيه وناقديه» أجاد فيها، وأنصف الغزالي، فاعترف بما له من الفضائل، واعترف ببعض ما عليه من المؤاخذات، واعتذر له عن بعضها.

وعندي أن ما أُخِذ عليه كان من أعظم أسبابه عدم اعتنائه بحفظ السنن المرويّة النبوية، وعدم حرصه على تعرُّف صحيحها من سقيمها، وعدم إنزالها في الاستدلال في أمور العقيدة منزلتها، وكان يقول: «أنا مزجيٰ البضاعة في الحديث».

ومن أسبابه أيضاً طريقته في الشك، التي جعلته يدخل كل باب، ويتمثل كل علم، من الفلسفة وما شاكلها. فدخل عليه من كل ذلك ما انطبع في عقله حتى لم يقدر على التخلص منه، حتى قيل في حقه «دخلت الفلسفة في جوف أبي حامد، ثم لم تخرج منه» هذا مع أنه ردّ على الفلاسفة، لكن علق بعقله من كلامهم أمور[1].

على أن مما يحسن التنبيه عليه من فضائله: قوَّتُهُ على الملاحدة والباطنية، وعلى المبتدعة من الإمامية والخوارج والمعتزلة، ونقده لشبههم وتخرصاتهم وتحكّماتهم. وسترى في هذا الكتاب بعضاً من ذلك مما يتعلق من كلامهم بمسائل علم الأصول، فأتي في الرد عليهم بما يُفحِم ويُخرِس، لو كانوا يبصرون.

وسترى أنه -رحمه الله- كان شديد التعظيم للصحابة، والاعتراف بفضلهم، والمحبة لهم، والذود عن حياضهم، والتعظيم لعلمهم وأقوالهم وتصرفاتهم، وحملها على أحسن المحامل. فجزاه الله عن الإسلام وحملته وأهله خير

---

(١) وما أشبه الليلة بالبارحة!! فقد ردَّ سميُّه الشيخ «محمد الغزالي» معاصرنا الذي توفي قريباً رحمه الله، على المستشرقين ردوداً جيّدة، لكن عَلِق بقلبه وعقله من كلامهم أمور لم يمكنه التخلّص منها، يعرف ذلك كل من مارس السنة النبويّة ونهل من مشَاربها ثم علّ واطلع على آرائه. ورحم الله المحمّدين الغزاليين رحمة واسعة وغفر لهما بجوده وكرمه.

الجزاء.

كان الغزالي، على غزير علمه، وتوقد ذكائه، مقلِّداً في الفقه. فهو شافعي المذهب. وقد دافع عن تقديمه للشافعي، وكتب في «المنخول» (ص٤٩٥) فصلاً «في تقديم مذهب الشافعي رضي الله عنه على مذاهب سائر الناحلين من الأئمة، كأبي حنيفة ومالك ومن عداهم» هذه عبارته. ودعا فيه «العوامَّ والفقهاء وكل من لم يبلغ منصب المجتهدين إلى تقليد الشافعي دون غيره» وألف كتبه «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» في الفقه، وكلها على مذهب الإمام الشافعي.

ولم يجاوز في كتبه الفقهية الأصولَ التي جعلها الإمام الشافعي مصادر الفقه، وهي الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس» دون المصالح المرسلة والأعراف والاستحسان وعمل أهل المدينة، وغيرها.

وكل هذا يشعر بأنه كان ملتزماً مذهب الشافعي في الأصول والفروع، ولا يرى نفسه مجتهداً مستقلاًّ.

لكنه كتب في آخر المستصفى (ب٢/ ٣٨٤) فصلاً في «وجوب الاجتهاد على المجتهد، وتحريم التقليد عليه» فهل يشعر هذا بأنه كان يذهب إلى ما ذهب إليه الشافعي عن اجتهاد واقتناع، أم يرى أنه لم يحصل آلة الاجتهاد كاملة، خاصة وقد قال عن نفسه: «أنا مزجىٰ البضاعة في الحديث» أم أنه تغيّر وصفه من التقليد في أول أمره، إلى الاجتهاد في آخر عمره؟!

إن ذلك بحاجة إلى بحث تضيق عنه هذه العجالة.

هذا مع أنه وُجِد له في المستصفى مخالفات أصولية كثيرة لما ذهب إليه الشافعي، منها رأيه في مسألة جواز نسخ القرآن بالسنة، وقد صرّح في بعض المواضع بأنه يخالف الشافعي صراحة، كما قال في باب (العموم): «المشترك لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا، خلافاً للشافعي».

ومن نظر في كتابه «المستصفى» نظر متأمل، لم يخف عليه أن الغزالي بالغ في الأصول رتبة الاجتهاد، بل قمة الاجتهاد.

ومما يذكرَ في هذا المقام ما يلاحظ القارىء في كلام الغزالي في المستصفى من جهة علوم اللغة، أعني النحو والبلاغة، فإنه يلحظ فيه نوع ضعفٍ، تبدّى

في كلامه في مسائل الحقيقة والمجاز (انظر ب١/ ٣٤٢) وفي مواضع أخرى تعرض فيها لمسائل نحوية، وقد عجبت من ذلك، حتى رأيت ما قاله السبكي في طبقات الشافعية «ومما كان يعترض به عليه وقوع خللٍ من جهة النحو يقع في أثناء كلامه، ورجوع فيه، فأنصف من نفسه، واعترف بأنه ما مارس ذلك الفن، واكتفى بما يحتاج إليه في كلامه... وأذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون فيها على خلل فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه ويعذروه، فما كان قصده إلا المعاني وتحقيقها، دون الألفاظ وتدقيقها» (طبقات الشافعية ٦/ ٢١١- نقلا عن مقدمة التحقيق، لكتاب أساس القياس ص٥٣) وأقول: إن هذا النصّ قد جرّأني بعد الاطلاع عليه على إجراء تغييرات لفظية في مواضع من كلامه، ظاهرٍ مخالفتُها للقواعد النحوية -أخذاً بإذنه الصريح «المنطوق به» في النص المذكور أعلاه. لكن التغييرات التي من هذا النوع قليلة لا تتعدى في تقديري عشرين موضعاً، ونبهت في بعضها على ذلك التغيير.

كتب الغزالي في علم الأصول:

للغزالي في علم الأصول مؤلفات أخرى سوى المستصفى، منها:

١- المنخول، وهو كتاب موجز جمعه في مقتبل عمره علّقه عن شيخه الجويني. وهو مطبوع في بيروت، دار الفكر، بتحقيق وتعليق الشيخ محمد حسن هيتو.

٢- تهذيب الأصول: وهو مطوَّل، ذكره في المستصفى في مواضع منها ما في (ب٢/ ٤).

٣- شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل. وهو مطبوع في بغداد بتحقيق وتعليق الدكتور حمد الكبيسي.

٤- المكنون في علم الأصول.

٥- المأخذ، في الخلافيات.

٦- مفصّل الخلاف، في أصول القياس.

٧- أساس القياس. نشر بالرياض سنة ١٤١٣هـ بتحقيق الأستاذ فهد

السدحان. وقد ذكره الغزالي في المستصفى (ب١/ ٨٠).

وقد ذكر الأخ الشيخ محمد حسن هيتو في تقديمه لكتاب «المنخول» (ص٣٣) أن للدكتور عبد الرحمن بدوي كتاباً بعنوان «مؤلفات الغزالي». فليرجع إليه للاستزادة.

مصادر ترجمته:

هي كثيرة نجتزئ منها بما يلي:

١- ابن كثير: البداية والنهاية، مطبعة السعادة، القاهرة. ١٢/ ١٧٣، ١٧٤ في حوادث سنة ٥٠٥هـ.

٢- الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٢٢ بيروت، نشر مؤسسة الرسالة.

٣- السبكي: طبقات الشافعية ٤/ ١٠١

٤- الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ٢٧٧

٥- الزركلي: الأعلام ٧/ ٢٤٧

٦- محمد حسن هيتو: مقدمة كتاب المنخول. بيروت، دار الفكر.

٧- يوسف القرضاوي: الغزالي بين مادحيه وناقديه.

٨- الدكتور حمد الكبيسي: مقدّمته لكتاب شفاء الغليل.

٩- الشيخ محبّ الدين الخطيب: مقدّمته لكتاب «العواصم من القواصم» لابن العربي المالكي. وفيها وصف لحال الغزالي عندما التقى به ابن العربي في رحلته إلى المشرق.

المستصفى

المستصفى من آخر ما ألّفه الغزالي في علم أصول الفقه، بل لعله آخرها. إذ إنه ألّفه بعد رجوعه من بلاد الشام، واستقراره بنيسابور، بعد أن كان قد «ألّف كتباً كثيرة في أصول الفقه وفروعه» وبعد أن ألف كتابه «إحياء علوم الدين» كما صرَّح بذلك في مقدمته للمستصفى (ب١/ ٤)

ومعنى هذا أنه ألفه بعد تمام نضجه في العلم، وبعد استقرار آرائه العلمية التي تواترت عليها المشكلات والإيرادات من قبل العلماء والطلاب، وبعد كثرة الممارسة للتعامل معها، وكثرة التأليف في هذا العلم وغيره.

ولا يبعد أن يكون المستصفى آخر تأليفٍ له في علم الأصول، ولا نجزم بذلك[1].

فإذن لا شك أن المستصفى يمثل خلاصة علم الغزالي في المسائل الأصولية، وما وجد مخالفاً في كتبه الأخرى يعدّ مرجوعاً عنه، لا يمثّل قوله. ولعل هذا المعنى هو الذي قصده بتسميته كتابه بهذا الاسم. وكذلك آراؤه في العلوم الأخرى يغلب على الظن عندي أن ما أورده في المستصفىٰ هو الذي لقي عليه ربه. والله أعلم.

مصادر الغزالي في المستصفى:

يمكن القول إن من المصادر الرئيسية التي استقي منها الغزالي ما يلي:

أولا: الرسالة في أصول الفقه للإمام الشافعي وسائر كتبه الأصولية الأخرى. وقد نقل الغزالي أقوالاً للشافعي واستند إليها كما في مسألة نسخ القرآن بالسّنة.

---

(١) ثم وجدت نقلاً لمحقق كتاب (أساس القياس) للغزالي، عن وفيات الأعيان (٤/ ٢١٧، ٢١٨) أن الغزالي فرغ من المستصفى في سادس المحرم سنة ٥٠٣هـ.

ونقل عن شارحها أبي بكر الصيرفي كما في مسألة حد البيان.

ثانيا: البرهان للجويني، وهو شيخه الذي كان يكّن له كل التقدير والإجلال، وعلّق عنه ما ضمّنه كتابه «المنخول» لكّن لم يصرّح باسمه في المستصفى، جرياً على عادته الغالبة فيه بعدم التصريح بأسماء أصحاب الأقوال، حرصاً على أن يكون القارىء حياديًّا، ولا يكون انتماؤه إلى إمام أو شيخ حائلاً بينه وبين فهم المسألة الأصولية على وجهها.

ثالثاً: التقريب والإرشاد للباقلاني. وقد نقل عنه كثيراً، وعَرَض آراءه في كثير من المواضع، وناقشها، وربما وافقها أو خالفها، أحياناً مع عدم التصريح باسمه، وأحياناً أخرى كثيرة مع التصريح باسمه بقوله «قال القاضي» كما سيتبين من الفهرس إن شاء الله.

رابعاً: كتب بعض المعتزلة، وخاصة كتاب «المعتمد» لأبي الحسن البصري، وهذا نقوله ظنًّا، ولم نطلع على نقل ينص على ذلك، ولكن مقارنة بعض المواضع من كلام الغزالي بكلام أبي الحسين ربما أوحت بذلك. كما في مسألة الأسماء الشرعية مثلاً (انظر ب١/ ٣٢٦) من المستصفى و (١/ ٢٠) من المعتمد.

ما يمتاز به المستصفى:

نبه الغزالي إلى ميزتين أساسيتين، أراد أن يركّز عليهما في تأليفه للمستصفى:

الأولى: الترتيب. فإن الملاحَظَ في الكتب الأصولية قبل الغزالي اضطرابُها في السير على ترتيب منطقي معين[(١)]. حتى إن الغزالي نفسه في كتابه «المنخول» سلك سبيل من قبله، فإنّ تتابُعَ الأبواب الرئيسية فيه كان كما يلي: «الأحكام. حقائق العلم. كتاب البيان. القول في اللغات. كتاب الأوامر. القول في

---

(١) من أول من وجدناه تعرض لفكرة ترتيب أبواب علم أصول الفقه القاضي أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) في كتابه التقريب والإرشاد (١/ ٣١٠-٣١٥) وقد عقد لذلك باباً بعنوان (القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها) وهي عنده (١-الخطاب الوارد من الكتاب والسنة ومنه الأمر والنهي والخصوص والعموم والنسخ والإجمال والبيان الخ ٢- أفعال الرسول ص ٣- الأخبار ٤- أخبار الآحاد ٥- الإجماع ٦- القياس ٧- المفتي والمستفتي ٨- الحظر والإباحة. ثم وجّه هذا الترتيب، وبيّن سبب التقديم والتأخير.

النواهي. كتاب العموم والخصوص. كتاب التأويل. كتاب المفهوم. عصمة الأنبياء وأفعال النبي ﷺ. شرائع من قبلنا. الأخبار. النسخ. الإجماع. القياس. الترجيح. الاجتهاد. الفتوى».

وهو لم يبيّن في أول «المنخول» الترتيب الذي سيسير عليه. ولكن بالاستقراء تبيّن أنه موافق غالباً لما سار عليه أبو الحسين البصري في «المعتمد». وقد عقد أبو الحسين فصلاً لبيان ترتيبه في كتابه، لكنه ترتيب معقد، لا يبنى على فكرة موحدة، ولذا لا يحيط به القارىء إلا بعد جهد، ولا يستقرّ في الذهن طويلاً. ومع ذلك تابعه فيه الكثير، منهم أبو الخطاب[1] في «التمهيد» (١/ ١٢١).

أما المستصفى فقد قصد فيه الغزالي قصداً أن يسير على نظامٍ ترتيبيّ جديد، واضح، يضعه هو، بحسب نظر بصيرته الوقّادة. يدركه الدارس من أول وهلة. قال في مقدمته:

«صنّفْتُه، وأتيتُ فيه بترتيب لطيف عجيب، يطّلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه» وغرضه من ذلك «أن يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامع علم الأصول ومبانيه، ليسهل عليه الظفر بأسراره ومَباغيه».

وهو قد بني ترتيبه على أن مدار علم الأصول شيء واحد، هو (الأحكام الشرعية) فمعرِفة الحكم الشرعي، وأحواله، هو المطلب الأساسي لطالب علم الأصول. و(الحكم) لا بدّ له من حقيقةٍ في نفسه، و من شيء ينتجه، وهو الدليل الفقهي، ومن شخص يستنتجه، وهو المجتهد، ومن طريقة يستنتج بها، وهي طريق الاستدلال. فهذه هي الأركان الأربعة لعلم أصول الفقه.

لكنه استعار لها - تقريباً لذهن الطالب - حالةَ الثمرة التي يعمل المزارع للحصول عليها. فجعل الحكم الفقهي هو الثمرة المطلوبة.

والشجر المثمر تقابله الأدلة، و طريقة الاستثمار يقابلها طرق الاستدلال، وهو باب الدلالات عند الأصوليين.

---

(١) وجّه أبو الخطّاب في التمهيد (١/ ١٢١) ترتيبه، لكن إذا قارنته بترتيب الغزالي رأيت بوناً شاسعاً.

وكما أن الثمرة لا بدّ لها من مستثمر، فكذلك الحكم لا بدّ له من مجتهد يستنبطه.

وسترى ذلك مشروحاً في مقدمة الكتاب.

فردّ الغزاليُّ بذلك جميعَ أَبواب علم الأصول إلى هذه (الأقطاب الأربعة).

فهذه طريقة سهلة التصوّر، مقنعة، أعادت أبواب علم الأصول إلى جذرٍ موحّد، ثم شعّبته أربع شُعب، ثم شعّبت الشُّعَب. وهكذا.

ثم إن الغزالي جرى في أول كلامه على كل (قطب) من الأقطاب الأربعة على أن يضع قائمةً بالنقط الأساسية التي سيتكلم فيها، وكذا في أول كل باب أو فصل.

وغرضه من ذلك يوافق الطرائق التربويّة الحديثة، لأن الطالب يتصوّر بذلك «المشكلات» التي ستتعرض لها تلك الجزئية من العلم إجمالاً. فإذا جاء إلى التفصيل، وقع كل شيء موقعَهُ، واستقر في ذهنه، وعَلِم نسبتَه إلى سائر الجزئيات من ذلك العلم، فترابطت لديه المعلومات. ويكون ذلك دعماً للفهم الذي تنتجه الدراسة التفصيلية.

ومن أجل ذلك عقد فصلاً في المقدمة بعنوان «بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم» وغرضه من ذلك أن يعرفَ الدارسُ موقع علم أصول الفقه في خريطة العلوم، والنسبة بينه وبين سائرها.

الميزة الثانية: حاول الغزالي أن يميز المباحث التي ترد في كتب الأصول، وليست من الأصول في شيء، فانتقد إدخال بعض مسائل الاعتقاد، أو الفقه، أو النحو، أو غير ذلك، وهو الأمر الذي كان سببه تعلق بعض الأصوليين بتلك العلوم. وكانت هذه محاولةً «قيّمةً» في وضع الحدود لعلم الأصول، ووضع الصُّوى والمعالم، لئلا ينشغل طلبة أصول الفقه بأمور خارجة عنه، أو يلبسوها بقواعده.

لكن الغزالي نفسه وقع في بعض ما حذّر منه، فقد غلب عليه ولعه بعلم المنطق، فأدخل في أول كتابه مقدمةً منطقية، غير أنه نبّه الطالب إلى أنها ليست من علم الأصول في شيء. وقال: «فمن شاء ألّا يكتب هذه المقدمة فليبدأ

بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه».

ويظهر أن موقف الغزالي هذا قد حدا بأكثر الأصوليين بعده إلى الإعراض عن إدخال هذه الأمور الغريبة عن الأصول في مصنفاتهم، ما عدا قلةً، منهم الشيخ الموفق في «روضته»، وابن الحاجب في «مختصره»، وابن الهمام في «تحريره»، ومحب الله بن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»[1]. لكن المصنفين في الأصول في العصر الحاضر أعرضوا عن ذلك بالكلّية.

الميزة الثالثة: التحقيق: وهو ما يلاحظه القارىء جيّداً، فالغزالي ليس في المستصفى مقلّداً، بل يجري على طريقة النّظار والمحققين، حتى إنه لا يسمّي أصحاب المذاهب الأصولية والفقهية إلا نادراً، لأن الحق لا يعرف بالرجال، وإنما يعرف بما قامت عليه الأدلة الصحيحة. وهو يقول، في بيان ذلك في آخر الباب الثاني من أبواب القياس (ب٢/٣١٨): «هذا تحقيق قياس الشبه وتمثيلُه ودليلُه. أما تفصيل المذاهب فيه، ونقل الأقوال المختلفة في تفهميه، فقد آثرت الإعراض عنه لقلة فائدته. ومَنْ طَلَب الحق من أقاويل الناس دارَ رأسُهُ، وحار عقله».

وقد احتّل المستصفى بعد الغزالي موقعه المتميز في الدراسات الأصولية، وقد عني العلماء به دراسة وبحثاً، وأصبح أحد أركان علم الأصول كما نقلناه عن ابن خلدون في موضع آخر من هذه المقدمة، ومما يدل على ذلك ما نقل في كشف الظنون وغيره عن الشيخ فخر الدين الرازي صاحب المحصول أنه كان يحفظ المستصفى غيباً. وفي «المعتبر» للزركشي (ص٢٧٢) «قيل: إن سيف الدين الآمدي كان يحفظه» أيضاً، وكان المستصفى أحد الكتب الأربعة التي لخصها كل من الرازي في المحصول، والآمدي في الإحكام.

ما خُدِم به المستصفى:

١- يذكر الزركشي في مواضع من كتابه «البحر المحيط» (مثلاً ١/٨ و٣/٢٠٨)، شرحاً للمستصفى نسبه إلى «العبدريّ». ولم نجد في «سير أعلام النبلاء» مَنْ نِسبَتُه «العبدريّ» إلا محمد بن سعدون الأندلسي ثمّ البغدادي

(١) الشيخ عبد العال عطوة في تقديمه لشرح مختصر الروضة (١/١٢).

المتوفى سنة ٥٢٤هـ، ويقول فيه الذهبي: كان محدثاً ظاهرياً رمي بالتجسيم. وفي هدية العارفين آخرون: منهم في (١/ ٩٥): أحمد بن علي بن أبي بكر، أبو العباس (-٦٦٥هـ) ومنهم في (١٤٩/٢): محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المعروف بابن الحاج (-٧٣٧هـ) ولكن لم يذكر لأي منهم شيء له علاقة بالمستصفى.

ويستفاد من بعض كلام الزركشي أن اسم هذا الشرح «المستوفى في شرح المستصفى»[1].

٢- وفي هدية العارفين (ص٤٧٧) وذيل كشف الظنون (ص١٠٢) أن على المستصفى شرحاً لأبي جعفر أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن علي بن محمد العامري الغرناطي المالكي، المتوفى بمالقة سنة ٦٩٩هـ.

٣- وعليه شرح ثالث لأبي علي حسين بن عبد العزيز الفهري البلنسي المتوفىٰ سنة ٦٧٩هـ (ذكره في كشف الظنون ص١٦٧٣).

٤- وعليه شرح اسمه «مستقصى الوصول إلى مستصفى الأصول» للشيخ زين الدين سريجا بن محمد الملطي، المتوفى سنة ٧٨٨هـ. (ذكره في كشف الظنون ص١٦٧٥).

٥- وعليه «النُّكت» لابن الحاج الأشبيلي (لعله المتوفى سنة ٦٥١هـ) ذكره الزركشي في البحر المحيط (١/ ٨، ١٦٠ و٣/ ٢٨٠ و٤/ ٤٧)، وعبارة الزركشي في البحر (٨/١) تفيد أن النكت لابن الحاج هي على المستوفى للعبدري وفي هدية العارفين (ص٩٥) أن له «حاشية على مشكلات المستصفى».

٦- وعليه تعليق لسليمان بن داود بن محمد الغرناطي المتوفى ٦٣٩هـ ذكره في كشف الظنون (ص١٦٧٣).

٧، ٨، ٩- وقال الزركشي (٨/١): واختصره ابن رشد وابن شاس صاحب الجواهر، وأبن رشيق.

---

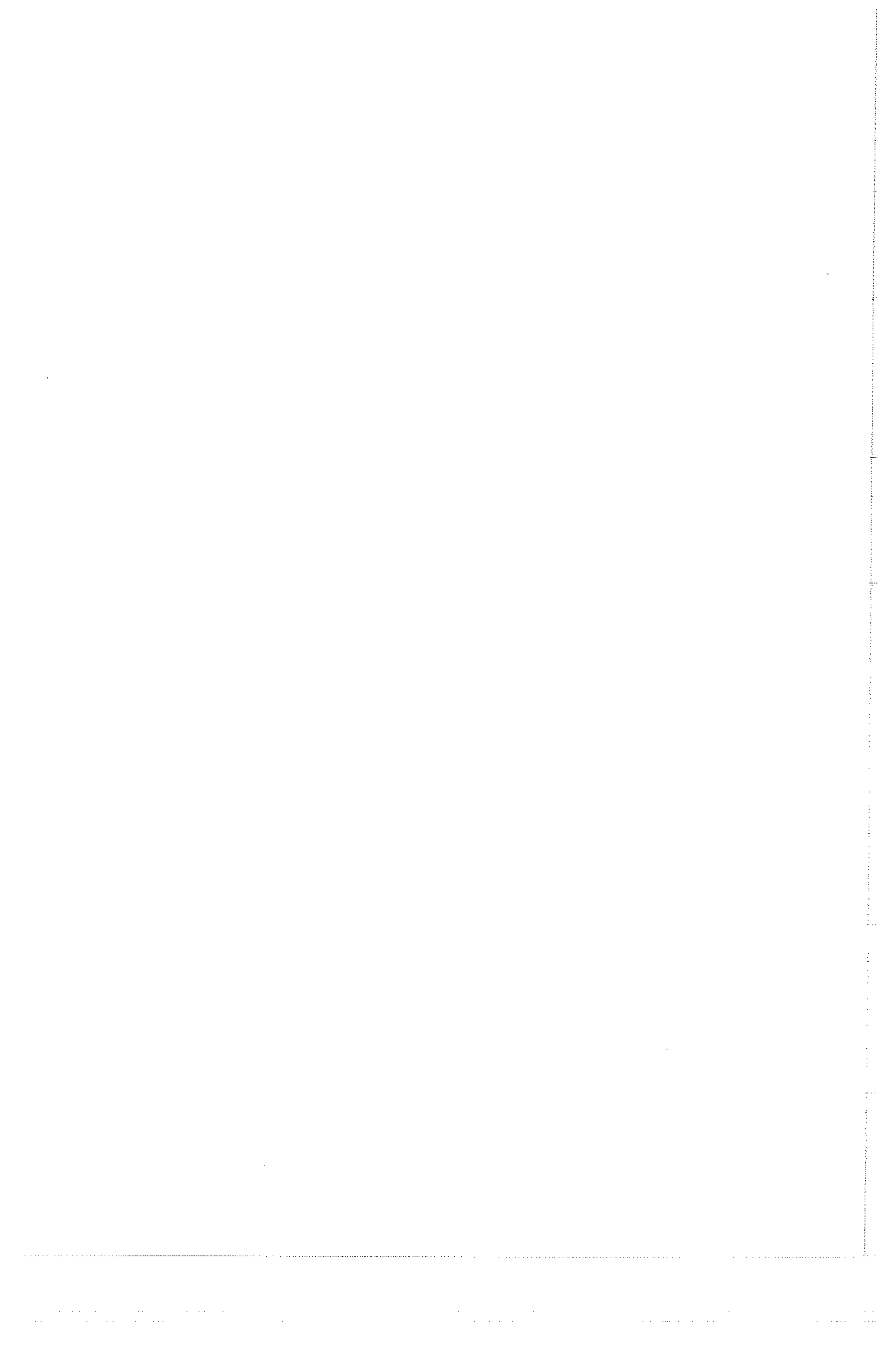
(١) ثم وجدت للشيخ الدكتور حمد الكبيسي تسمية العبدري شارح المستصفى هكذا: أبو عبدالله محمد بن محمد بن علي العبدري، وأنه صاحب «المستوفى» لكن لم يذكر سنة وفاته. وأحال بترجمته على شجرة النور الزكية (ص٢١٧) لأنه من علماء المالكية.

١٠- واختصره السهروردي الحكيم (كشف الظنون ص١٦٧٣).

١١- واختصره أبو العباس أحمد بن محمد الأشبيلي المعروف بابن الحاج المذكور أعلاه، المتوفى ٦٥١هـ (كشف الظنون ص١٦٧٣، والبحر المحيط ٨/١، وهدية العارفين ص٩٥).

١٢- واختصره الشيخ موفق الدين ابن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢١هـ في كتابه «روضة الناظر وجنة المناظر» كما سبقت الإشارة إليه. قال الشيخ عبد القادر بن بدران في شرحه للروضة ص١٦ «الموفق تابع الغزالي، ويعدّ هذا من محسِّنات كتابه، لأن الغزالي له القِدْحُ المعلّىٰ في هذا الفن، وفي غيره، وكتابُهُ من أعظم كتب الأصول. والموفَّق غَيَّر كثيراً من كلام الغزالي، وهذّب كثيراً من مسائله، فرحمهما الله».

على أن الروضة أكثر من أن تكون مجرد مختصرٍ للمستصفى، بل مرادنا أن صلب الكلام فيها من المستصفى، وقد تصرف مؤلفها في القول حتى ابتعدت عن أصلها قليلاً أو كثيراً.



النسخ المعتمدة في التحقيق

اعتمدنا في تحقيق الكتاب على نسختين:

الأولى: هي النسخة المطبوعة بالقاهرة سنة ١٣٥٦هـ بالمطبعة التجارية الكبرى، وهي مأخوذة عن نسخة المطبعة البولاقية التي صدرت سنة ١٣٢٥هـ ومقابلة عليها مقابلةً دقيقة، دون أن تقابل على نسخ خطية أخرى فيما يبدو. وقد رمزنا للنسخة البولاقية نفسها بحرف (ب).

الثانية: ورمزنا لها بحرف (ن) وهي صورة عن النسخة الخطية الموجودة بمكتبة جستربتي، في مدينة دبلن بإيرلندا، والمحفوظة فيها برقم (٣٨٧٩) وهي نسخة جيدة مكتوبة بخط نسخ جيد، مشكولة شكلاً جزئياً. وتقع في ٢٨٧ ورقة، وبها آثار رطوبة أثرت على وضوح بعض العبارات في أواخر النسخة. كتبت هذه النسخة في القرن السادس، أو أوائل السابع، على أكثر تقدير، واتضح لنا ذلك من إشارة في الورقة ٧٣ منها، التي فيها عنوان (القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه) ونص الإشارة «بلغت قراءة على عماد الدين بن يونس مفتِي الفِرَق» وفي حواشي النسخة إشارات لاحقة للقراءة على هذا الشيخ منها في ق٧٩ «بلغت قراءةً على عماد الدين أيده الله». وفي ق٨٣، ١٢١ «بلغت قراءةً على المولى عماد الدين حجّة الإسلام أيده الله».

وابن يونس هذا هو أحد بني يونس الذين اشتهر بعضهم بعلم الرياضيات والفلك، وكان منهم علماء في الشرعيات. أما عماد الدين نفسه فقد قال فيه الذهبي: «هو شيخ الشافعية، عماد الدين أبو حامد محمد بن يونس بن منعة الأربلي، ثم الموصلي. صنف «المحيط» وأشياء، وتخرّج به خلق، مات سنة ٦٠٨هـ». كذا في الترجمة رقم ٥٤٥٦ من مختصر سِيَر أعلام النبلاء.

وهذا يدل على أن هذه النسخة كتبت في أواخر القرن السادس أو السنوات الأولى من القرن السابع. وأنها قرئت، أو الجزء الأكبر منها، على هذا العالم الجليل، وله عليها تعليقات يسيرة جداً. وفي هوامشها إشارات مقابلةٍ وتصحيح. ولم نجد ما يدل على اسم كاتبها.

وقد رُقّمت أوراق هذه النسخة بالأرقام العربية (الإفرنجية) متسلسلة، لكنّ في

بعض الأوراق تقديماً وتأخيراً. وفيها سقط بعد الورقة الأولى بقدر أربعة أوراق، وسقط أيضاً من أول مقدمتها، قدر ستة أسطر. وكتب في الصفحة الأولى بخط مغاير «هذا كتاب القانون في الأصول» وهو لا شك خطأ من كاتبه.

وتمتاز هذه النسخة بأنها تشتمل على فصل مكون من ثماني أوراق تقريباً كانت النسخة البولاقية خالية عنها، وهذا الفصل الخ ألحقه الغزالي بكتابه ضمن أبواب الاجتهاد. قال في أوله: «هذا فصل به تمام كشف القناع عن غموض المسألة، ألحقناه بعد الفراغ من تصنيف الكتاب وانتشار نسخه» وهذا يفسّر سبب خلو النسختين المطبوعتين من هذا الفصل.

ويشتمل هذا الفصل المضاف على تتميم الغزالي لكلامه في مسألة تصويب المجتهدين ولو اختلفوا وتناقضوا. ولا يبعد أن كلامه في ذلك أثار كثيراً من الإشكال والنقد والاعتراض في الأوساط العلمية. واتُّهم بأنه فتح باباً للزندقة كما ذكره في كلامه في ذلك الموضع. فأراد إضافة المزيد من التقرير لما ذهب إليه.

وتمتاز هذه النسخة المخطوطة أيضاً بأنها وجدت فيها على التمام مواضع كثيرة كانت ساقطة من النسختين المطبوعتين. وربما كان الساقط في كل موضع سطراً أو سطرين. وقد كثرت هذه الإسقاطات في النصف الثاني من الطبعتين المصريتين، فأمكن تداركه من هذه النسخة والحمد لله.

وبذلك رجع النص إلى الصحة التامّة والوضوح إن شاء الله، بعد أن كان القارىء يحار بسبب الاضطراب الذي يحسّه لانقطاع تسلسل الكلام في تلك المواضع.

عملي في تحقيق هذا الكتاب

راجعت نسخةً من الطبعة القاهرية على النسخة المخطوطة (ن)، وحاولت ضبط المتن على الصواب، فحيث اختلفت النسختان أثبتُّ في المتن ما هو الصحيح في نظري أو الأصح، ونبّهتُ على الوجه الآخر في الحواشي، وربما

كان الوجه الذي ذكرته في الحاشية خطأً ظاهراً، فلم أحتج للتنبيه على خطئه.

وقد تجاوزت الاختلافات اليسيرة التي لا يختلف بها المعنى، أو التي كان النسّاخون لا يبالون بتبديلها، فلم أُنبّه عليها، حذراً من أن يطول الكتاب بما لا نفع للقارىء فيه، وخاصة في هذا العصر الذي ارتفعت فيه أسعار الورق وتكاليف الطبع.

على أننا نرى أن الإسراف في الورق، وتكثير البياضات، وتكبير الحروف بما لا داعي له، أمر درج عليه بعض المصنفين في العلوم الشرعية، والناشرين لكتبها، وهو أمرٌ يخالف التوجيهات الشرعية الناهية عن إضاعة المال، والتبذير فيه. وفيه رفع لأسعار المطبوعات، مما يؤدى إلى حرمان بعض طلبة العلم من الحصول على الكتاب النافع.

وعلقتُ على بعض المواضع في الكتاب، توضيحاً أو تنبيهاً أو معارضة، بحسب ما هدىٰ الله تعالى إليه.

ووضعت (لمسائل) الكتاب عناوين من عندي حيث رأيت الكلام يستدعي ذلك، وجعلت ما أضفته بين معقوفين ليُعرَفَ أنها مزيدة على أصل الكتاب.

وفصّلت الكتاب بالطريقة النموذجية التي جرىٰ عليها المعاصرون، ثقة بأن ذلك يعين على مزيد من الفهم والاستيعاب.

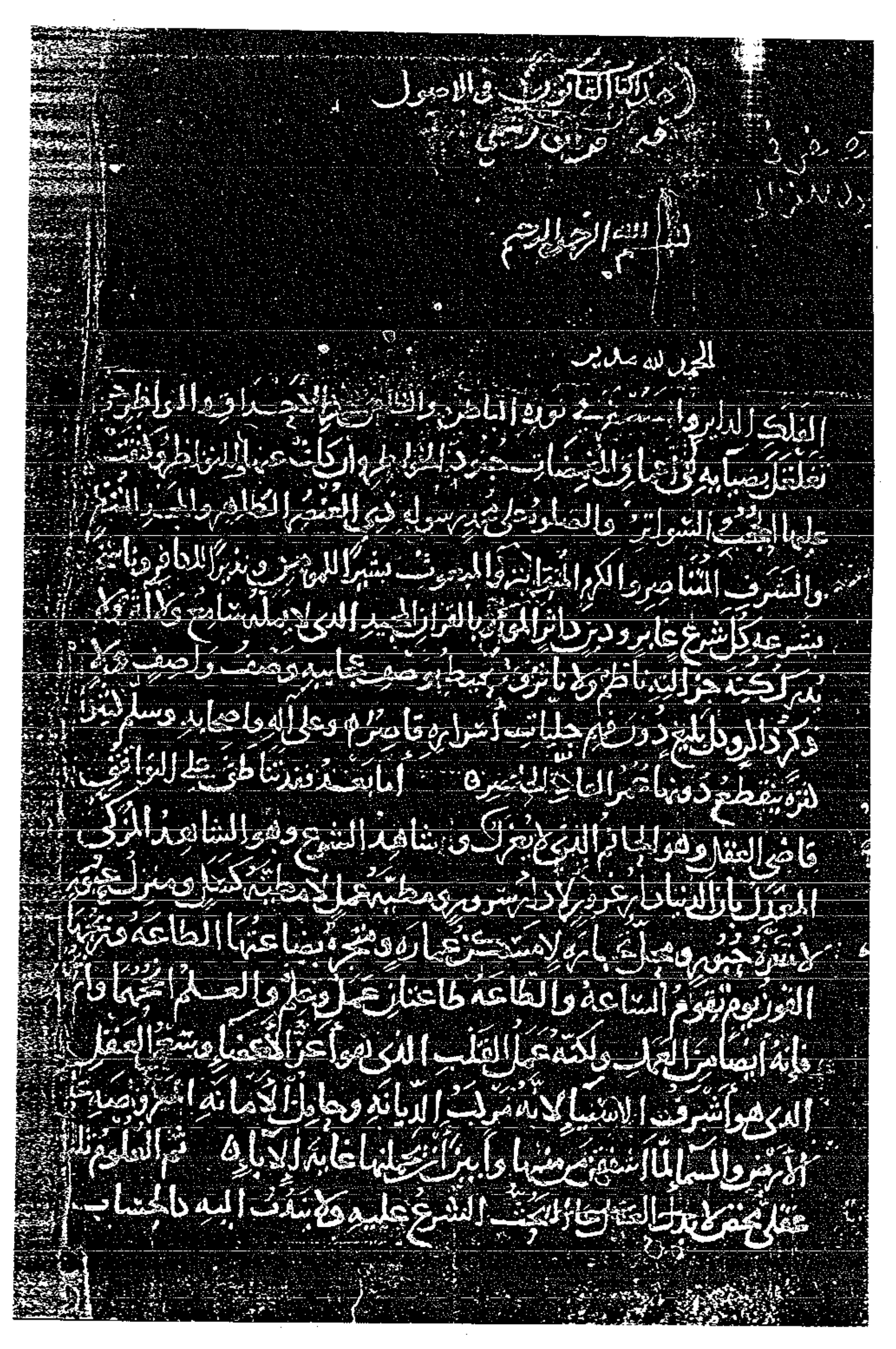
ورقمت الكتاب حسب الترقيم المعاصر المعتمد من المجامع اللغوية، فإنّ لعلامات الترقيم، إذا أُحسِن استعمالها، قوةً في جلاء معنى النصوص، وخاصة التراثيّ منها.

وقد أضفت بين معقوفين أرقام صفحات الطبعة البولاقية هكذا مثلا [٢/ ٢٥] أي الصفحة ٢٥ من الجزء الثاني، وذلك أن الدراسات الأصولية المعاصرة، تشير غالباً إلى صفحات الطبعة البولاقية، وغرضي من ذلك توفير الوقت على الباحثين في الوصول إلى مرادهم بيسر وسهولة.

وشكلت المشكل من النص، مع الاقتصاد فيه.

وخرّجت أكثر الأحاديث الواردة في الكتاب بإيجاز، وكانت أكثر عنايتي

بتخريج الأحاديث التي تتضمن معنى أصولياً، لأنها تقوّي ثبوت القاعدة الأصولية إن وافَقَتْها وتضعفها إن خالفتها. أما ما ذكر لمجرد التمثيل، فإننا لم نستكمل تخريجه لئلا يتضخم به حجم الكتاب، وثقةً بأن طلبة العلم ازدادت لديهم القدرة على الوصول إلى مواطن إخراج الحديث، بما تيسّر في هذا العصر من المعاجم والفهارس والبرامج الحاسوبية ووسائل التكشيف. والحمد لله رب العالمين.



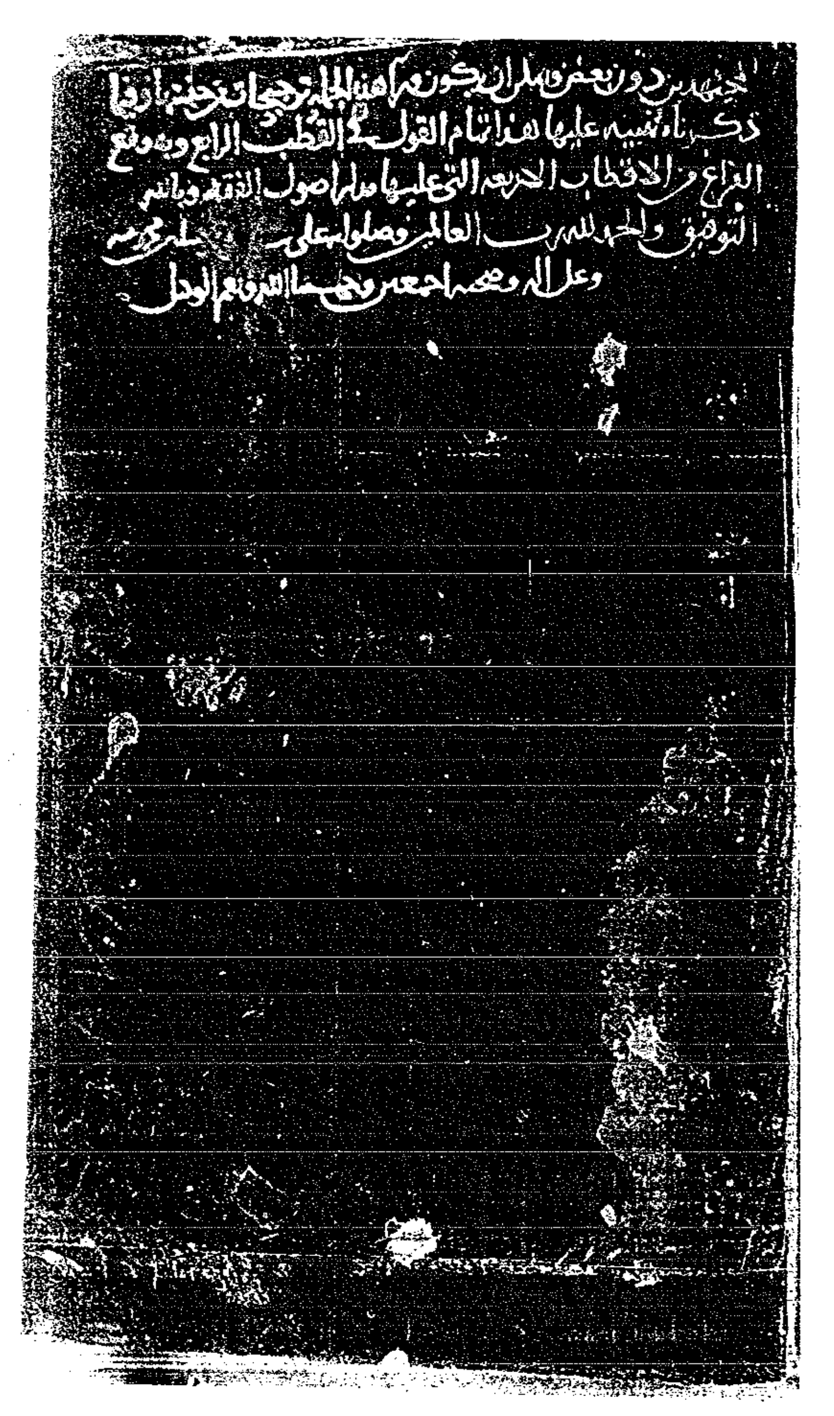
صورة الصفحة الأولى من مخطوطة جستربتي

بالمسانه وقد وصف ذلك فهذا كله لو صرح الشارع به فهو مقبول معقول في جانب
المتقدم لو صرح به كان الامر ان كان لله تعالى حكم ليس بخطاب ولا بنا آتي بخطاب
ومكلف فان هذا ايضا دخل الحكم وحقيقته او نقول تعلق به ولكن لا طريق له الى معرفته
فهو محال لما فيه من تكليف ما لا يطاق او نقول له طريق الى معرفته وقد امر به الله
لا يعصي بتركه فهذا ايضا دخل الواجب ويضاد الاجماع المنعقد على ان المجتهد يجب
عليه العمل بموجب اجتهاده فكيف يجب عليه مع ذلك ضده وكيف يكون مامورا
باستقبال القبلة من غلب على ظنه ان القبلة من جهة اخرى بالاجماع لو خالف
اجتهاد نفسه فاستقبل جهة اخرى فاتفق ان كانت جهة القبلة عصى ولزمه القضا
فاستبان ان ذلك المذهب محال لو وقع التصريح به ومذهبنا معقول يمكن التصريح
به فيجب تنزيل الاجتهاد الشرعي على الممكن دون المحال فصل به تمام
كشف القناع عن خطر المسألة الخفية بعد الفراغ من تصنيف الكتاب وانتشار
النسخ وتبين الغرض من هذا الفصل بأسئلة الاول ان قال قايل اذا استقر رايكم على
ان بعض المجتهدات ليس فيها حكم معين صار الطلب محالا لانه انما [illegible]
ليس [illegible] ما دام [illegible] والحكم هو مطلوب المجتهد كما ان [illegible]
قلنا [illegible] ما وان لا يكون [illegible] منه الطلب [illegible]
اذا علم ان [illegible] يعرف مكانه فكذلك المجتهد [illegible] في كل مسئلة
[illegible] على النفي الاصلي ومستغنيا عنه بنص قاطع او اجماع او ما يجري
قطعا او ما يجري مجرى ظنا ولولا تجويزه حكما معينا لما تصور منه
[illegible] يبتدى الاجتهاد فيها الا ان يجوز فيها حكما [illegible] الاحوال
وجود الحكم وان يعلم انتفاه وان يجوز وجوده وانتفاه وهذه الحالة
معنى الحالة الاولى في تصحيح الطلب لا في معنى الحالة الثانية كما في طلب
قد يعلم ان لا [illegible] وكذلك قد يعلم ان ليس في المسئلة دليل قاطع [illegible]
معين فان قيل ان الطلب ان لم يكن واجبا فلم يشتغل به وان كان واجبا

صورة الورقة ٢٧٠ بترقيمنا من نسخة جستربتي والمشتملة على أول الفصل المضاف

العقل كما لو نصب علة لجواز بيع غير القوت منقطا نثلا فان تخصيص غير
القوت عن القوت مما لا يقتضيه العقل الخامس عشر تقديم العلة
المثبتة على النافية قال به قوم وهو غير صحيح لان النفي الذي لا يثبت إلا
شرعا كالاثبات وان كان نفيا اصليا يرجع الى ما قدمناه من الناقلة والمقررة
وقد قال اللازمي العلة الدارئة للحد اولى من الموجبة وهذا يصح بعد ثبوت قوله
عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات ولا يجري في العبادات والكفارات
ومما لا يسقط بالشبهات بل اذا كان للوجوب وجه وللسقوط وجه وتعارض
الوجهان كان الحل محل شبهة فيسقط بعموم الخبر لا بترجيح الدارئة على الموجبة
السادس عشر ترجيح علة هي بطريق الاولى على ما هي مثل تعليل قبول شهادة
التائب على ما قبل اقامة حد القذف وتعليل وجوب كفارة العمد وقياسه على
الخطا وتعليل صحة النكاح عند فساد التسمية قياسا على ترك التسمية فان
كل ذلك بطريق الاولى فهو اقوى السابع عشر ترجيح قوم العلة اللازمة
على العلة التي تفارق في بعض الاحوال وهو ضعيف اذ رب لازم لا يكون
علة كتحريم الخمر بل لوجود الخمر والبر الثامن عشر ترجيح قوم علة انتزعت من
اصل سلم عن المعارضة على علة انتزعت من اصل لم يسلم عن المعارضة بمثلها
التاسع عشر ترجيح قوم علة توجب حكما اخف لان الشريعة حنيفية وترجيح
اخرون بالضد لان التكليف شاق ثقيل وهذه ترجيحات ضعيفة العشرون
ترجيح علة توجب في الفرع مثل حكمه على علة توجب في الفرع خلاف حكمه
كتعليل الشافعي في مسألة جنين الامة بوجب حكما مساويا للاصل في التسوية
بين الذكر والانثى وتعليل ابي حنيفة يوجب الفرق بين الذكر والانثى في الفرع اذ اوجب
في الانثى من الامة عشر قيمتها وفي الذكر نصف عشر قيمتها والاصل هو جنين
في الذكر والانثى منه خمس من الابل فالعلة التي توجب النظر عن الذكورة
اولى لانها اوفق للاصل فهذه وجوه الترجيحات وبعضها ضعيف يفيد

صورة الصفحة قبل الأخيرة من نسخة جستربتي

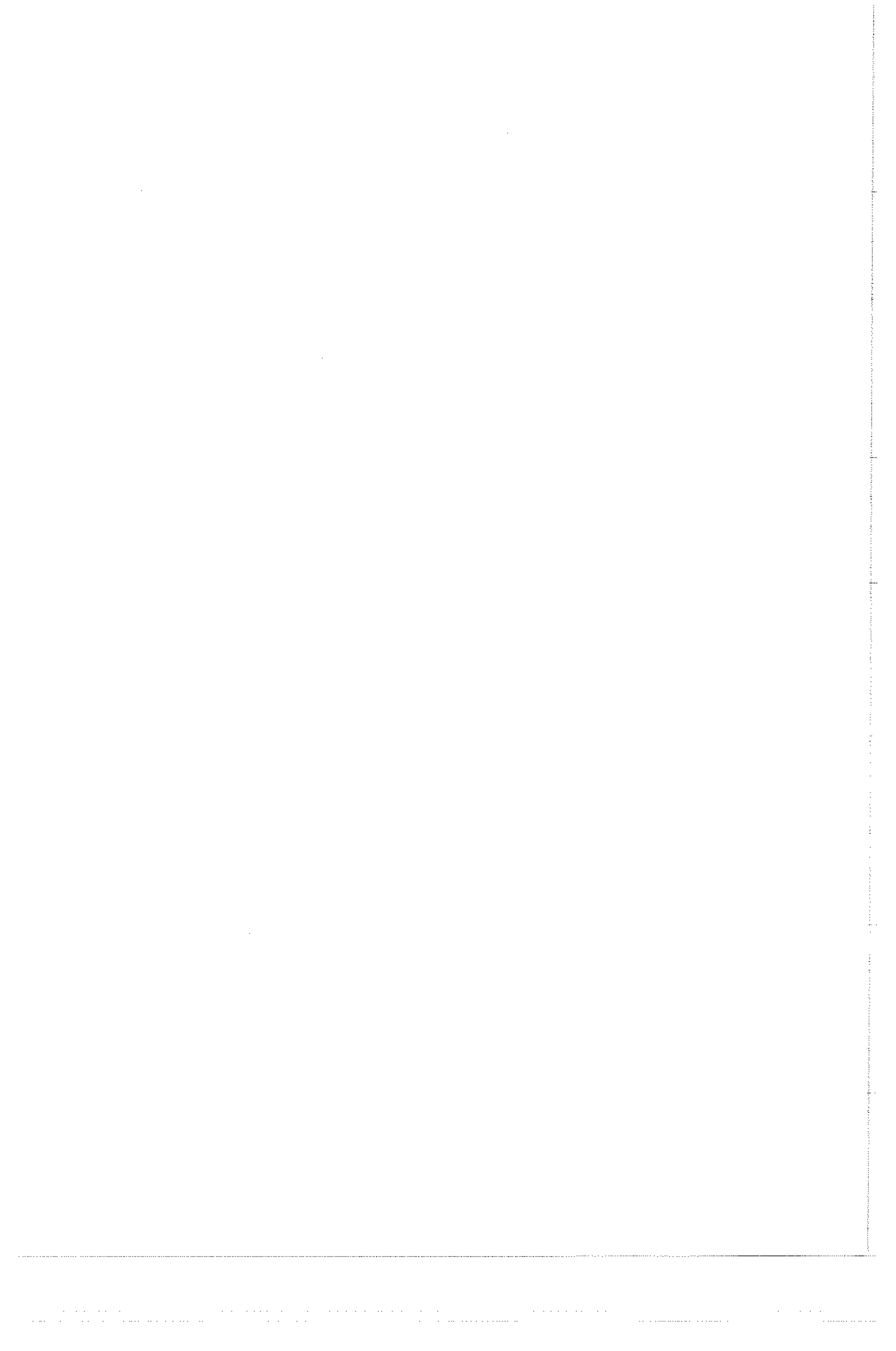


المجتهدين دون بعض فيلزم أن يكون من أهل الملة ترجيحا بلا مرجح وفيما
ذكرناه تنبيه عليها هذا تمام القول في القطب الرابع وبه وقع
الفراغ من الأقطاب الأربعة التي عليها مدار أصول الفقه وبالله
التوفيق والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد نبيه
وعلى آله وصحبه أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل

صورة الصفحة الأخيرة من مخطوطة جستربتي

المستصفى

من علم الأصول



مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

[١/٢] الحمد لله القويّ القادر، الوليّ الناصر، اللطيف القاهر، المنتقم الغافر، الباطن الظاهر، الأول الآخر. الذي جعل العقل أرجح الكنوز والذخائر، والعلمَ أربحَ المكاسبِ والمتاجر، وأشرفَ المعالي والمفاخر، وأكرم المحامد والمآثر، وأحمد الموارد والمصادر - فشرُفَتْ بإثباتِهِ الأقلامُ والمحابر، وتزيّنت بسماعه المحاريب والمنابر، وتَحَلَّتْ بِرُقومِهِ الأوراق والدفاتر، وتقدم بشرفه الأصاغر على الأكابر، واستضاءت ببهائه الأسرار والضمائر، وتنوّرت بأنواره القلوب والبصائر، واستُحْقِرَ في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر، واستُصغِر في نوره الباطن والظاهر[١] ما ظهر من نور الأحداق والنواظر؛ حتى تغلغل بضيائه في أعماق المغمضات جنود الخواطر، وإن كلَّتْ عنها النواظر، وكَثُفَتْ عليها الحجبُ والسواتر.

والصلاة [١/٣] على محمد رسوله ذي العنصر الطاهر، والمجد المتظاهر، والشرفِ المتناصر، والكرَمَ المتقاطر؛ المبعوثِ بشيراً للمؤمن ونذيراً للكافر[٢]، وناسخاً بشرعه كل شرع غابر، ودينٍ داثر؛ المؤيد بالقرآن المجيد الذي لا يمله سامع ولا آثِر، ولا يدرك كنْهَ جزالته ناظم ولا ناثر، ولا يحيط بعجائبه وصفُ واصِفٍ ولا ذِكْرُ ذاكر، وكلُّ بليغ دون[٣] فهم جَليّات أسراره قاصر، وعلى آله وأصحابه وسلم كثيراً كثرة ينقطع دونها عمر العادّ الحاصر.

أما بعد:

---

(١) «والظاهر» زيادة من ن.

(٢) كذا في ن. وفي ب «للمؤمنين» و«للكافرين».

(٣) في ب هنا زيادة «ذوق».

فقد تَناطَقَ على التوافق[١] قاضي العقل، وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل، وشاهد الشرع[٢]، وهو الشاهد المزكّى المعدل - بأن الدنيا دارُ غرورٍ، لا دارُ سرورٍ، ومطيةُ عملٍ، لا مطيةُ كسلٍ، ومنزل عبور، لا مُتَنَزَّهُ حبور، ومحلّ تجارة، لا مسكن عمارةٍ، ومَتْجرة[٣] بضاعتها الطاعة، وربحها الفوز يوم تقوم الساعة.

والطاعةُ طاعتان: عمل، وعلم. والعلم أنجحهما وأربحهما؛ فإنه أيضاً من العمل، ولكنه عملُ القلب الذي هو أعزّ الأعضاء، وسَعْي العقل الذي هو أشْرَفُ الأشياء؛ لأنه مركب الديانة، وحامل الأمانة، إذ عرضت على الأرض والجبال والسماء، فأشفقن من حملها وأَبَيْنَ أنْ يحملنها غايةَ الإباء.

ثم العلوم ثلاثة:

عقليٌّ محض: لا يحثُّ الشرع عليه، ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة، والنجوم، وأمثاله من العلوم. فهي بين ظنون كاذبة لائقة[٤] و«إن بعض الظن إثم»، وبين علوم صادقة لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع[٥]. وليست

---

(١) «على التوافق» زيادة من ن.

(٢) في جعله العقل قاضياً، ونصوصَ الشرع شاهدة، نظر، بل الشرع - كما ينص عليه الكتاب والسنة الثابتة، هو القاضي - (والله يحكم لا معقب لحكمه) وخاصة في أمور الغيب وصفات الله تعالى وشؤون الآخرة، فإن العقل لا مدخل له في معرفة ذلك. ولشيخ الإسلام ابن تيمية ردّ على الغزالي وموافقيه في هذه المسألة مواضع من كتبه من أوفاها ما أورده في كتابه المشهور «درء تعارض العقل والنقل» وهو مطبوع في ٨ مجلدات.

(٣) ب: «ومتجر».

(٤) كذا في الأصل وانظره. كتبه مصحح النسخة البولاقية. ولم يتبيّن لنا وجهه.

(٥) أما التنجيم بالمفهوم القديم، فهو ظنون كاذبة. وأما الحساب والهندسة فهما علمان صادقان، ونفعهما للبشر في مجالات حياتهم لا يخفىٰ. وهما وإن لم يكن نفعهما الأخروي مباشراً، لأنهما ليسا من العبادات، ولكن من قصد بتَعلمهما نفع المسلمين وتيسير أمور حياتهم، حصل له من الأجر الأخروي بحسب نيته وعمله. وهما من فروض الكفايات كما بيّن ذلك الأصوليون. وفرض الكفاية أعلى من درجة التطوع، بَلْهَ المباح.

المنفعة في الشهوات الحاضرة، والنعم الفاخرة، فإنها فانية داثرة، بل النفع ثواب دار الآخرة.

ونقلي محض: كالأحاديث والتفاسير. والخَطْبُ في أمثالها يسير، إذ يستوي في الاستقلال بها الصغير والكبير، لأن قوّة الحفظ كافية في النقل، وليس فيها مجال[1] للعقل.

وأشرف العلوم **ما ازدوج فيه العقل والسمع**، واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنه يأخذ من صَفْوِ الشرع والعقل سواء السبيل: فلا هو تصرّفٌ بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد.

ولأجل شرف علم الفقه وسببه وفّر الله دواعيَ الخلق على طلبه، وكان العلماءُ به أرفع العلماء مكاناً، وأجلّهم شاناً، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً.

فتقاضاني - في عنفوان شبابي - اختصاصُ هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثوابِ الآخرة والأولى، أن أصرف إليه من مهلة [١/٤] العمر صدراً، وأن أخصّ به من متنفس الحياة قدراً، فصنفت كتباً كثيرة في فروع الفقه وأصوله. ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة، ومعرفة أسرار الدين الباطنة، فصنفت فيه كتباً بسيطة ككتاب «إحياء علوم الدين»، ووجيزة ككتاب «جواهر القرآن»، ووسيطةً ككتاب «كيمياء السعادة».

ثم ساقني قَدَر الله تعالى إلى معاودة التدريس والإفادة. فاقترح عليّ طائفة من مُحَصِّلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجهٍ يقع في الفهم دون كتاب «تهذيب الأصول» لميله إلى الاستقصاء والاستكثار،

---

(١) هذه النظرة إلى علم الحديث وعلم التفسير فيها نظر. فإن توثيق مسائل علم الحديث، وجودة الاستنباط منه، ودفع الشبه عنه، يحتاج إلى جهود جبارة. وكذلك تفسير كتاب الله تعالى على أصح الوجوه، هو في نظري أعلى من علم أصول الفقه، إذ لا بد في التفسير الصحيح من أن تراعى الأوضاع اللغوية السديدة، والموافقة للدلالات القرآنية في سائر الآيات، ولما أُثِرَ عن النبي ﷺ من السنن الثابتة، وللمذاهب الصحيحة في الاعتقاد والأحكام.

وفوق كتاب «المنخول» لميله إلى الإيجاز والاختصار. فأجبتهم إلى ذلك مستيعناً بالله.

وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني، فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني.

فصنفته، وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يُطْلِع الناظرَ في أول وهلةٍ على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواءَ على جميع مسارح النظر فيه. فكل علمٍ لا يستولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظفَر بأسراره ومباغيه.

وقد سميته **كتاب المستصفى من علم الأصول**.

والله تعالى هو المسؤول لينعم بالتوفيق، ويهدي إلى سواء الطريق. وهو بإجابة السائلين حقيق.

صدر الكتاب

اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قد رتّبناه وجمعناه في هذا الكتاب، وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب. المقدمةُ لها كالتوطئة والتمهيد. والأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود.

ولنذكر في صدر الكتاب: معنى أصول الفقه وحدَّه وحقيقتَه، أولاً؛ ثمّ مرتبتَهُ ونسبته إلى العلوم ثانياً؛ ثم كيفيةَ انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثاً؛ ثم كيفيةَ اندراجِ جميعِ أقسامِه وتفاصيلِه تحت الأقطاب الأربعة رابعاً؛ ثم وَجْهَ تعلُّقِهِ بهذه المقدمة خامساً.

بيان حدّ أصول الفقه

اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولاً معنى الفقه.

والفقه: عبارةٌ عن العلم والفهم في أصل الوضع. يقال: فلان يفقه الخير والشر، أي يعلمه ويفهمه. ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن (**العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين**) خاصّةً، حتى لا يُطْلَقُ - بحكم العادة - اسمُ الفقيهِ على متكلّم وفلسفيّ ونَحْويّ ومحدّث ومفسرٍ بل يختصّ بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية، كالوجوب، والحظر، والإباحة، والندب، والكراهة؛ وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً؛ وكون العبادة قضاء، وأداءً، وأمثاله.

ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية - أي مدركة بالعقل - ككونها أعْراضاً، وقائمةً بالمحل، ومخالِفَةً للجوهر، وكونها أكواناً حركةً وسكوناً وأمثالها. والعارف بذلك يسمى متكلماً، لا فقيهاً.

وأما أحكامها من حيث إنها وَاجبةٌ ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها، فإنما يتولى الفقيه بيانها.

[تعريف علم أصول الفقه:]

فإذا فهمت هذا فافهم أن (أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل) فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً: مشتمل على أدلة الأحكام، ووجوه دلالتها، ولكن من حيث التفصيل، كدلالة حديثٍ خاصٍّ في مسألة النكاح بلا ولي على الخصوص، ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص. وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل إلا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجُمِلْيّة: إما من حيث صيغتُها، أو مفهومُ لفظها، أو فَحْوىٰ لفظها، أو معقول لفظها - وهو القياس - من غير أن يتعرّض فيها لمسألة خاصة. فبهذا فارق أصول الفقه فروعه.

وقد عرفتَ من هذا أن أدلة الأحكام: الكتاب، والسنة، والإجماع. فالعلم بطريق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبَّر عنه بأصول الفقه.

بيان مرتبةِ هذا العلم
ونسبتِهِ إلى العلوم

اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب، والحساب، والهندسة، وليس ذلك من غرضنا؛ وإلى دينية، كالكلام، والفقه، وأصوله، وعلم الحديث، وعلم التفسير، وعلم الباطن، أعنى علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة.

وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية.

فالعلم الكلِّيُّ من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه، وأصوله، والحديث، والتفسير، علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدّث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة

الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعمّ الأشياء، وهو الموجود. فيقسم الموجود أولاً: إلى قديم وحادث، ثم يقسم المُحْدَثَ إلى جوهرٍ وعرضٍ. [٦/١] ثم يقسم العَرَضَ إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، وإلى ما يستغني عنها كاللون والريح والطعم. ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد. ويبيّن أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض. ثم ينظر في القديم: فيبين أنه لا يَتَكَثَّر، ولا ينقسم انقسام الحوادث، بل لا بد أن يكون واحداً، وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصافٍ تجب له، وبأمور تستحيل عليه، وأحكامٍ تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل. ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه، ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العالَمَ فعلُه الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى محدِث، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة، وأنه قادر عليه، وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا الجائز واقع.

عند هذا ينقطع كلام المتكلم، وينتهي تصرف العقل، بل العقل يدل على صدق النبيّ، ثم يعزلُ نفسَهُ ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته. فقد يرد الشارع بما يقصِّر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سبباً للشقاوة، لكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه. فإذا أخبر عنه صدّق العقل به بهذه الطريق. فهذا ما يحويه علم الكلام.

فقد عرفت من هذا أنه يبتدئ نظره في أعم الأشياء أولاً وهو الموجود، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه، فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية: من الكتاب، والسنة، وصدق الرسول.

فيأخذ المفسّر من جملة ما نظر فيه المتكلّم واحداً خاصاً، وهو الكتاب، فينظر في تفسيره. ويأخذ المحدث واحداً خاصاً - وهو السنة - فينظر في طرق ثبوتها. والفقيه يأخذ واحداً خاصاً، وهو فعل المكلف، فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة. ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً، وهو قول الرسول الذي دلّ المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته

على الأحكام: إما بملفوظه، أو بمفهومه، أو بمعقول معناه ومُسْتَنْبَطِه. ولا يجاوز نظر الأصولي قولَ الرسول عليه السلام وفعلَه، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله، والإجماعُ يثبت بقوله. والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط. وقولُ الرسول ﷺ إنما يثبُتُ صدقُه وكونه حجةً في علم الكلام.

فإذاً الكلام هو المتكفِّل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية [١/٧] بالإضافة إلى الكلام. فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة؛ إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات.

فإن قيل: فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصَّل علم الكلام؛ لأنه قبل الفراغ من الكلي الأعلى: كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل؟

قلنا: ليس ذلك شرطاً في كونه أصولياً وفقيهاً ومفسراً ومحدثاً، وإن كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية، وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلاّ وَلَهُ مبادٍ تؤخذ مُسَلَّمةً بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر. فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيه، وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختياريات للمكلفين؛ فقد أنكرت الجَبْرِيّة فعل الإنسان، وأنكرت طائفة وجود الأعراض، والفعل عرض؛ ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خِطاب الشرع، وأن لله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي، ولكن يأخذ ثبوتَ الخطاب من الله تعالى، وثبوتَ الفعل من المكلّف، على سبيل التقليد؛ وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب، فيكون قد قام بمنتهى علمه.

وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول ﷺ حجة ودليل واجب الصدق. ثم ينظر في وجوه دلالته وشروط صحته. فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلّد لا محالة في مبادئ علمه، إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى، فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر.

بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة:

اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على

الأحكام الشرعية، لم يَخْفَ عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة. فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المُقْتَبِس الذي له أن يقتبس الأحكام. فإن الأحكام ثمرات، وكلُّ ثمرةٍ فلها صفة وحقيقَة في نفسها، ولها مُثْمِرٌ، ومستثمر، وطريقٌ في الاستثمار.

والثمرة هي الأحكام، أعنى الوجوبَ والحظرَ والندبَ والكراهةَ والإباحة، والحسنَ والقُبْح، والقضاء والأداء، والصحةَ والفساد، وغيرها.

والمثمر هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، فقط.

وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها.

والمستثمر هو المجتهد. ولا بد من [١/٨] معرفة صفاته: شروطه وأحكامه.

فإذاً جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب:

القطب الأول: في الأحكام، والبداءة بها أولى؛ لأنها الثمرة المطلوبة.

القطب الثاني: في **الأدلة**، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع - وبها التثنية؛ إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر.

القطب الثالث: **في طريق الاستثمار**، وهو وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول.

القطب الرابع: **في المستثمر، وهو المجتهد** الذي يحكم بظنه، ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه. فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما.

بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة:

لعلك تقول: أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة، فكيف يندرج جملتها تحت هذه الأقطاب الأربعة؟

فنقول: **القطب الأول هو الحكم**.

وللحكم حقيقة في نفسه وانقسام، وله تعلّق بالحاكم، وهو الشارع؛ وبالمحكوم عليه، وهو المكلف؛ وبالمحكوم فيه، وهو فعل المكلف؛ وبالمُظْهِرِ له، وهو السبب والعلة.

ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع، وليس وصفاً للفعل، ولا حسن ولا قبح، ولا مدخل للعقل فيه، ولا حكم قبل ورود الشرع.

وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حدُّ الواجب والمحظور، والمندوب والمباح والمكروه، والقضاء والأداء، والصحة والفساد، والعزيمة والرخصة، وغير ذلك من أقسام الأحكام.

وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله، وأنه لا حكم للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى وَوَضْعُهُ، لا حكم لغيره.

وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الناسي، والمكره، والصبيّ، وخطابُ الكافر بفروع الشرع، وخطابُ السكران، ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز.

وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالأفعال، لا بالأعيان، وأنه ليس وصفاً للأفعال في ذواتها.

وفي البحث عن مُظْهِرِ الحكم يتبين حقيقةُ السبب والعلة والشرط والمحل والعلامة.

فيتناول هذا القطب جملةً من تفاريق فصول الأصول، أوردها الأصوليون مبددة في مواضع شتى لا تتناسب ولا تجمعها رابطة، فلا يهتدي الطالب إلى مقاصدها، ووجهِ الحاجة إلى معرفتها، وكيفيةِ تعلقها بأصول الفقه.

القطب الثاني: في المثمر، وهو الكتاب [١/٩] والسنة والإجماع.

وفي البحث عن أصل الكتاب يتبين حد الكتاب، وما هو منه وما ليس منه،

وطريقُ إثبات الكتاب، وأنه التواتر فقط، وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب، من حقيقةٍ ومجازٍ، وعربيّةٍ وعجمية.

وفي البحث عن السنة يتبين حكم الأقوال والأفعال من الرسول ﷺ وطرق ثبوتها، من تواتر وآحاد، وطُرقُ روايتها: من مُسندٍ ومرسل، وصفاتُ رواتها: من عدالةٍ وتكذيبٍ، إلى تمام كتاب الأخبار.

ويتصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ، فإنه لا يرد إلا عليهما. وأما الإجماع فلا يتطرق النسخ إليه.

وفي البحث عن أصل الإجماع تتبين حقيقته، ودليله، وأقسامه، وإجماع الصحابة، وإجماع من بعدهم، إلى جميع مسائل الإجماع.

القطب الثالث: في طرق الاستثمار. وهي أربعة:

الأولى: دلالة اللفظ من حيثُ صيغته. وبه يتعلق النظر في صيغة الأمر، والنهي، والعموم والخصوص، والظاهر والمؤول، والنصّ. والنظر في كتاب الأوامر والنواهي والعموم والخصوص نظرٌ في مقتضى الصيغ اللغوية.

وأما الدلالة من حيث الفحوىٰ والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهومِ ودليلِ الخطاب.

وأما الدلالة من حيث ضرورةُ اللفظ واقتضاؤه فيتضمن جملةً من إشارات الألفاظ، كقول القائل: أعتق عبدك عني، فتقول: أعتقت، فإنه يتضمن حصولَ الملك للملتمس، ولم يتلفَّظا به، لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه.

وأما الدلالة من حيث معقولُ اللفظ: فهو قوله ﷺ «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فإنه يدل على الجائع والمريض والحاقن، بمعقول معناه. ومنه ينشأ القياس. وينجرُّ إلى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه.

القطب الرابع: في المستثمر: وهو المجتهد، وفي مقابلته المقلد. وفيه يتبين صفات المجتهد، وصفات المقلد، والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه، والقول في تصويب المجتهدين، وجملةُ أحكام الاجتهاد.

فهذه جملة ما ذكر في علم الأصول. وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه

الأقطاب الأربعة.

بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها

اعلم أنه لمّا رجع حدّ أصولِ الفقه إلى (معرفة أدلة الأحكام) اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة. والدليل. والحكم. فقالوا: إذا لم يكن بدّ من معرفة «الحكم» حتى كان معرفته أحدَ الأقطاب الأربعة؛ فلا بد أيضاً من معرفة «الدليل» ومعرفة «المعرفة» - أعني العلم.

ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر. فلا بد من معرفة «النظر».

فشرعوا في بيان حد العلم، والدليل، والنظر. ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على مُنْكريه [١/ ١٠] من السُّوفِسْطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملةٍ من أقسام العلوم، وأقسام الأدلة.

وَذَلك مجاوزةٌ لحَدّ هذا العلْم وخلط له بالكلام.

وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم؛ فحملهم حب صناعتهم على خلطِهِ بهذه الصنعة، كما حمل حبُّ اللغة والنحوِ بعضَ الأصوليين على مزج جملةٍ من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف، ومعاني الإعراب، جملاً هي من علم النحو خاصة؛ وكما حمل حب الفقه جماعةً من فقهاء ما وراء النهر، كأبي زيدٍ[1] رحمه الله تعالى، وأتباعه، على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول؛ فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال، وكيفية إجراء الأصل في الفروع، فقد أكثروا فيه. وعذرُ المتكلمين في ذكر حد «العلم» و«النظر» و«الدليل» في أصول الفقه، أظهر من عذرهم في إقامة البرهان على إثباتها مع المنكرين؛ لأن الحديث يُثْبِتُ في النفس صور هذه الأمور، ولا أقلَّ من تصوُّرها إذ كان الكلام يتعلق بها، كما أنه لا أقل من تصور

---

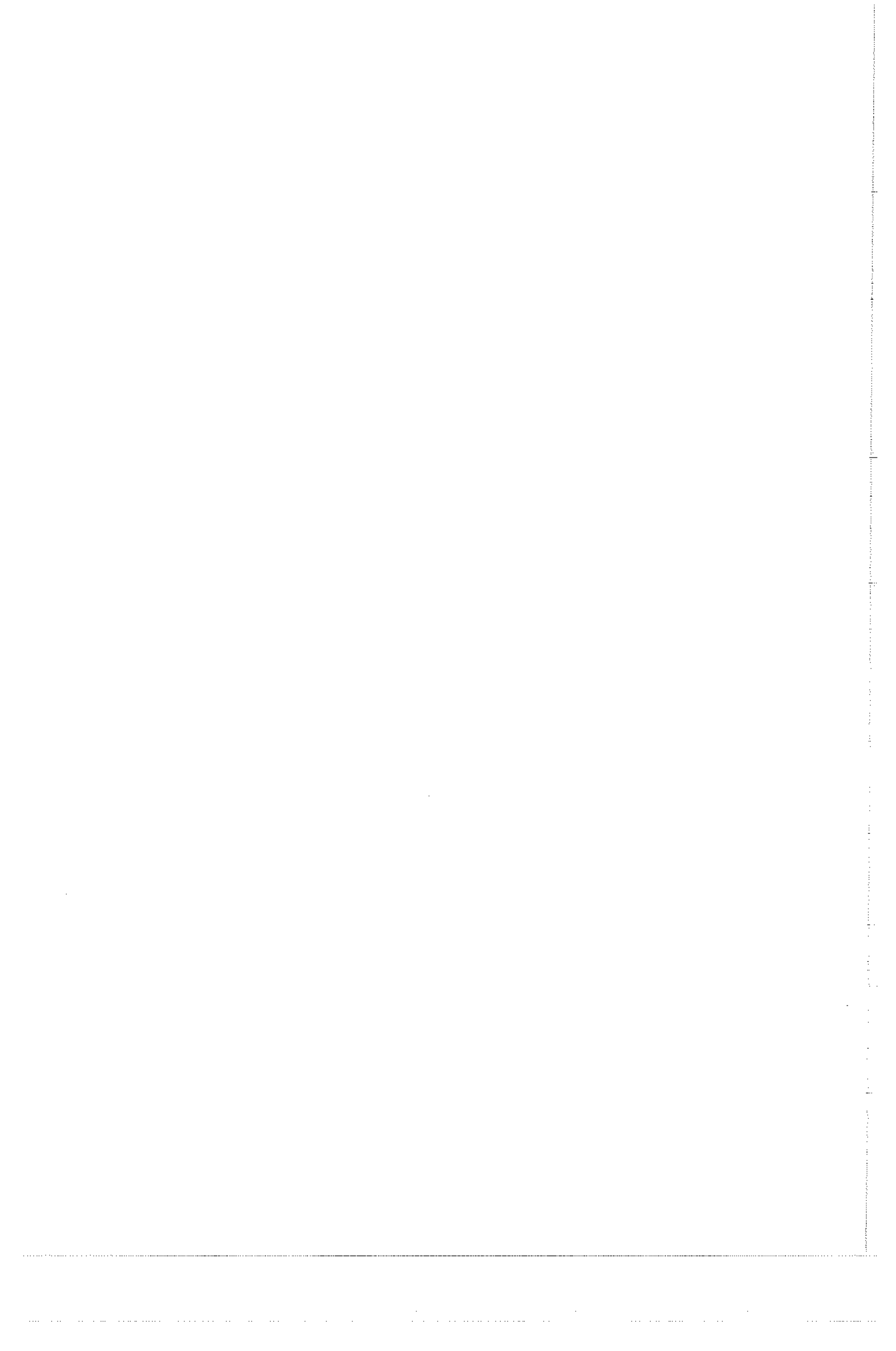
(١) أبو زيد: هو أبو زيد الدبوسي (٤٣٠هـ) من متقدمي أصوليي الحنفية. له «تقويم الأدلة» و«تأسيس النظر» وكتاب «الأسرار».

الإجماع والقياس لمن يخوض في الفقه.

وأما معرفة حجّيّة الإجماع، وحجية القياس، فذلك من خاصية أصول الفقه.

فذكر حجية العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام إلى الأصول، كما أن ذكر حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجرار الأصول إلى الفروع.

وبعد أن عرّفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة. لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم، من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرّجها من الضروريّات إلى النظريات، على وجهٍ يتبيّن فيه حقيقةُ العلم والنظر والدليل، وأقسامها، وحججها، تبييناً بليغاً تخلو عنه مصنفات الكلام.



مقدمة الكتاب
[في المنطق]

نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول، وانحصارها في «الحد» و«البرهان». ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي، وأقسامَهُمَا، على منهاج. أوجز مما ذكرناه في كتاب «مِحَكّ النظر»، وكتاب «مِعْيار العلم».

وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمةُ العلومِ كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً[1]. فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول؛ فإن ذلك هو أول أصول الفقه. وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه.

بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان:

اعلم أن إدراك الأمور على ضربين:

الأول: إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى «الجسم» و«الحركة»، و«العالم»، «والحادث» و«القديم» وسائر ما يدل عليه بالأسامي المفردة.

الثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض، بالنفي أو الإثبات. وهو أن تعلم أولاً معنى لفظ «العالم»، وهو أمر مفرد، ومعنى لفظ «الحادث»، ومعنى لفظ «القديم». وهما أيضاً أمران مفردان. ثم تنسب مفرداً إلى مفرد،

---

(١) هذه مبالغة، فعلم المنطق الذي كان يتداوله المنطقيون في ذلك الوقت «لا يحتاج إليه الذكيّ، ولا ينتفع به البليد» كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في أول كتابه المشهور «الرد على المنطقيين». وكم من أهل العلم في صدر الإسلام حتى عصرنا هذا من لا يعرف «علم المنطق» والثقة بعلمه مستفيضة. وقد حرّمه ابن الصلاح والنووي رحمهما الله. والصواب إباحته للمتضلع من الكتاب والسنة كما نبّه إليه العراقي في ألفيّته.

بالنفي أو الإثبات، كما ينسب القدم إلى العالم بالنفي، فتقول: ليس العالم قديماً. وتنسب الحدوث إليه بالإثبات، فتقول: العالم حادث.

والضرب الأخير هو الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب. وأما الأول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب إذ لا يتطرق التصديق إلا إلى خبر.

وأقل ما يتركب منه جزآن مفردان: وصف، وموصوف. فإذا نُسب الوصف إلى الموصوف بنفي أو إثبات صُدِّقَ أو كُذِّب. فأما قول القائل: حادثٌ، أو: جسم، أو: قديم، فأفرادٌ ليس فيها صدق ولا كذب.

ولا بأس أن يُصْطَلَحَ على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين، فإن حقَّ الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظُها الدالة عليها، إذ الألفاظ مثل المعاني، فحقها أن تحاذىٰ بها المعاني. وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات «تصوُّراً» ومعرفة النسبة الخبرية بينهما «تصديقاً»، فقالوا: العلم إما تصوُّرٌ، وإما تصديق. وسمى بعضُ علمائنا[1] الأوّلَ: معرفةً، والثاني [علماً] تأسِّياً بقول النحاة في قولهم: المعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد، إذ تقول: «عرفت زيداً»، والظن يتعدى إلى مفعولين، إذ تقول «ظننت زيداً عالماً»، ولا تقول: ظننت زيداً، ولا: ظننت عالماً. والعلم من باب الظن، فتقول: علمتُ زيداً عَدْلاً. والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة.

وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مُشَاحَّةَ في الألقاب.

فنقول الآن: إن الإدراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم، أو في التصوّر والتصديق.

وكل علم تطرَّقَ إليه تصديق فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان، أي تصوُّران. فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب؟ ومن لا يفهم معنى «العالم» ومعنى «الحادث» كيف يعلم أن العالم حادث؟

ومعرفة المفردات قسمان: أَوّليٌّ - وهو الذي لا يُطْلَبُ بالبحث، وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب، كلفظ «الوجود» و«الشيء»،

---

(١) أي من المتكلمين.

وككثير من المحسوسات؛ ومطلوب - وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جُمْليٍّ غير مفصّل ولا مفّسرٍ، فَيُطْلَبُ تفسيره بالحد.

[١/ ١٢] وكذلك «العلم» ينقسم إلى أَوَّليّ، كالضروريات، وإلى مطلوب كالنظريات.

والمطلوب من المعرفة لايُقْتَنَصُ إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لايُقْتَنَصُ إلا بالبرهان. فالبرهان والحد هو الآلة التي بها يُقْتَنَصُ سائر العلوم المطلوبة.

فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعامتين: دعامة في الحد، ودعامة في البرهان.

الدعامة الأولى
في الحد

ويجب تقديمها، لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات.

وتشتمل على فنين: فن يجري مجرى القوانين، وفنّ يجري مجرى الامتحانات لتلك القوانين.

الفن الأول
في القوانين

وهي ستة:

القانون الأول:

أن الحدّ إنما يذكر جواباً عن سؤالٍ في المحاورات. ولا يكون الحدّ جواباً عن كل سؤال، بل عن بعضه. والسؤال طلب، وله لا محالة مطلوبٌ وصيغة.

والصيغ والمطالب كثيرة، ولكن أمهات المطالب أربع:

المطلب الأول: ما يطلب بصيغة هل:

يطلب بهذه الصيغة أمران: إما أصلُ الوجود، كقولك: هل الله تعالى موجود؟ أو يطلب حال الموجود ووصفه، كقولك: هل الله تعالى خالق البشر؟ وهل الله تعالى متكلم، وآمِرٌ، وناهٍ؟

المطلب الثاني: ما يطلب بصيغة ما، ويطلق لطلب ثلاثة أمور:

الأول: أن يُطْلَب به شرح اللفظ، كما يقول من لا يدري العُقَار: ما العُقَار؟ فيقال له: الخمر - إذا كان يعرف لفظ الخمر.

الثاني: أن يطلب لفظٌ محرَّرٌ جامع مانع، يتميّز به المسؤول عنه من غيره كيفما كان الكلام، سواء كان عبارةً عن عوارضِ ذاتِهِ ولوازِمِهِ البعيدة عن حقيقة ذاته، أو حقيقةِ ذاتِهِ كما سيأتي الفرق بين الذاتيّ والعرضيّ، كقول القائل: ما

الخمر؟ فيقال: هو المائع الذي يقذِف بالزَّبَد، ثم يستحيل إلى الحموضة، ويحفظ في الدّنّ. والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته، بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر، بحيث لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر.

والثالث: أن يطلب به ماهيّة الشيء وحقيقة ذاته، كمن يقول: ما الخمر؟ فيقال: هو شراب مسكر معتَصَر من العنب. فيكون ذلك كاشفاً عن حقيقته. ثم يتبعه لا محالَةَ التمييز.

واسم «الحدّ» في العادة قد يطلق على هذه الأوجه الثلاثة بالاشتراك، فلنخترع لكل واحد اسماً، ولنسم الأول «حدّاً لفظيّاً» إذ السائل لا يطلب به إلا شرح اللفظ؛ ولنسم الثاني «حداً رسميّاً» إذ هو مطلب مرتسم بالعلم، غير متشوِّفٍ إلى دَرْكِ حقيقة الشيء؛ ولنسم الثالث «حداً حقيقياً»، إذ مطلبُ الطالبِ منه درك حقيقة الشيء.

وهذا الثالث شرطه أن يشتمل [١/١٣] على جميع ذاتيّات الشيء. فإنه لو سئل عن حد «الحيوان» فقيل: «جسم حسّاس»، فقد جيء بوصفٍ ذاتيّ، وهو كافٍ في الجمع والمنع، ولكنه ناقص، بل حقه أن يضاف إليه «المتحرك بالإرادة»، فإن كُنْهَ حقيقية الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين. فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكتفي بـ«الحساس» وإن لم يقل إنه جسم أيضاً.

المطلب الثالث: ما يطلب بصيغةِ لِمَ. وهو سؤالٌ عن العلة. وجوابُهُ بالبرهان، على ما سيأتي حقيقته.

المطلب الرابع: ما يطلب بصيغة أيٍّ، وهو الذي يُطْلَبُ به تمييز ما عرف جملته عما اختلط به، كما إذا قيل: ما الشجر؟ فقيل: إنه جسم، فينبغي أن يقال أي جسم هو؟ فيقول: نامٍ.

وأما مَطْلَبُ كيف، وأين، ومتى، وسائِرِ صيغ السؤال، فداخلٌ في مطلب «هل». والمطلوب به صفة الوجود.

القانون الثاني:

إن الحادّ ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية، واللازِمة،

والعرضية. وذلك غامض. فلا بد من بيانه. فنقول:

المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به، وُجِدَ بالإضافة إلى الموصوف: إما ذاتيّاً له، ويسمى صفة نفس؛ وإما لازماً، ويسمى تابعاً؛ وإما عارضاً لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود.

ولا بد من إتقان هذه النسبة، فإنها نافعة في الحد والبرهان جميعاً.

أما الذاتي فإني أعني به كل داخلٍ في ماهيّة الشيء وحقيقته دخولاً لا يُتَصوَّر فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد، والجسمية للفرس والشجر؛ فإن من فهم الشجر، فقد فهم جسماً مخصوصاً، فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قِوَامها في الوجود والعقل، لو قُدِّر عدمها لبطل وجود الشجرية. وكذا الفرس. ولو قدر خروجُها عن الذهن لبطل فهم الشجر والفرس من الذهن. وما يجري هذا المجرى فلا بد من إدراجه في حدّ الشيء، فمن يحد النبات يلزمه أن يقول: جسم نامٍ، لا محالة.

وأما **اللازم** فما لا يفارق الذات ألبتة، ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه، كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس، فإن هذا أمرٌ لازمٌ لا يتصور أن يفارق وجودَه عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده، ولكنه من توابع الذات ولوازمه، وليس بذاتيٍّ له. وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له؛ إذ الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات، بل يفهم الجسم الذي هو أعم منه، وإن لم يخطر بباله ذلك. وكذلك كون الأرض مخلوقةً وصفٌ لازم للأرض لا يُتَصَوَّرُ مفارقته لها. ولكن فهم «الأرض» غير موقوف على فهم كونها مخلوقة، فقد يدرك حقيقةَ الأرضِ والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان. فإنّا نعلم أولاً حقيقة [١/ ١٤] الجسم، ثم نطلب بالبرهان كونَهُ مخلوقاً. ولا يمكننا أن نعلم الأرض والسماء ما لم نعلم الجسم.

وأما **العارض**: فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلازم، بل يتصور مفارقته، إما سريعاً، كحمرة الخجل، أو بطيئاً كصفرة الذهب، وزرقة العين، وسوادِ الزنجيّ. وربما لا يزول في الوجود، كزرقة العين، ولكن يمكن رفعه في

الوهم. وأما كون الأرض مخلوقةً، وكونُ الجسم الكثيفِ ذا ظلٍّ مانعٍ نورَ الشمس، فإنه ملازم لا تتصور مفارقته.

ومن مثارات الأغاليط الكثيرة التباسُ اللازم التابع بالذاتي؛ فإنهما مشتركان في استحالة المفارقة.

واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعِلاوة على هذا العلم غير ممكن. وقد استقصيناه في كتاب «معيار العلم».

فإذا فهمت الفرق بين الذاتيّ واللازم، فلا تُورَد في الحدّ الحقيقي إلا الذاتيات. وينبغي أن تورد جميع الذاتيات، حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته. وأعني بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب «ما هو؟» فإن القائل «ما هو» يطلب حقيقة الشيء، فلا يدخل في جوابه إلا الذاتي.

والذاتيّ ينقسم إلى عام ويسمى «جنساً» وإلى خاص ويسمى «نوعاً». فإن كان الذاتي العامُّ لا أعمَّ منه، سُمّي «جنس الأجناس» وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه، سمى «نوع الأنواع» وهو اصطلاح المنطقيين، ولنصالحهم عليه؛ فإنه لا ضرر فيه، وهو كالمستعمل أيضاً في علومنا.

ومثاله أنا إذا قلنا: الجوهر ينقسم إلى جسم وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نام وغير نام، والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى عاقل وهو الإنسان، وغير عاقل؛ فالجوهر «جنس الأجناس»، إذ لا أعم منه. والإنسان نوع الأنواع، إذ لا أخصَّ منه. والنامي نوع بالإضافة إلى الجسم، لأنه أخص منه، وجنس بالإضافة إلى الحيوان؛ لأنه أعم منه. وكذلك الحيوان بين النامي الأعم والإنسان الأخص.

فإن قيل: كيف لا يكون شيءٌ أعمَّ من الجوهر، وكونه «موجوداً» أعمُّ منه؟ وكيف لا يكون شيء أخصَّ من الإنسان، وقولنا شيخ وصبي، وطويل وقصير، وكاتب وخياط، أخصُّ منه؟

قلنا: لم نَعْنِ في هذا الاصطلاح بالجنس الأعمّ فقط، بل عنينا الأعم الذي هو ذاتي للشيء، أي داخل في جواب «ما هو» بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن، وخرج عن كونه مفهوماً

للعقل. وعلى هذا الاصطلاح فـ«الموجود»[1] لا يدخل في الماهية، إذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن.

بيانه إذا قال القائل: ما حدّ المثلّث؟ فقلنا: شكل يحيط به ثلاثة أضلاع؛ أو قال: ما حدُّ المسبّع؟ فقلنا: [١/ ١٥] شكل يحيط به سبعة أضلاع، فهم السائل حدّ المسبع، وإن لم يعلم أن المسبّع موجود في العالم أصلاً[2]. فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبّع، ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبّع، ولم يبق مفهوماً عنده.

وأما ما هو أخص من «الإنسان» من كونه طويلاً، أو قصيراً، أو شيخاً، أو صبياً، أو كاتباً، أو أبيض، أو محترفاً، فشيء منه لا يدخل في الماهية؛ إذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره. فإذا قيل لنا: ما هذا؟ فقلنا إنسان، وكان صغيراً فكبر أو قصيراً فطال، فسُئِلنا مرةً أخرى «ما هو؟» - لست أقول: من هو - لكان الجواب ذلك بعينه. ولو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع، وقيل: ما هو؟ لقلنا: نطفة. فإذا صار جنيناً، ثم مولوداً فقيل: ما هو؟ تغيَّر الجواب، ولم يحسن أن يقال: نطفة، بل يقال إنسان. وكذلك الماء إذا سخِّن، فقيل: ما هو؟ قلنا: ماء، كما في حالة البرودة. ولو استحال بالنار بخاراً ثم هواء، ثم قيل: ما هو؟ تغير الجواب.

فإذا انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها، وإلى ما لا يتبدل. فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية.

وأما الحد اللفظي والرسمي فمؤنتهما خفيفة؛ إذ طالبهما قانع بتبديل لفظ العقار بالخمر، وتبديل لفظ العلم بالمعرفة، أو بما هو وصف عرضي جامع مانع. وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير.

القانون الثالث:

إن ما وقع السؤال عن ماهيته وأردْتَ أن تَحُدَّه حدًّا حقيقياً، فعليك فيه

---

(١) ن: «فالوجود».
(٢) ن: «أم لا».

وظائف لا يكون الحد حقيقياً إلا بها. فإن تركتها سميناه رسمياً أو لفظياً، ويخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء، ومصوّراً لكنه معناه في النفس.

[الوظيفة] **الأولى**: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، فإذا قال لك - مشيراً إلى ما ينبت من الأرض - ما هو؟ فلا بدّ أن تقول: جسم. لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك بـ«الحجر»، فتحتاج إلى الزيادة، فتقول: نامٍ، فتحترز به عما لا ينمو. فهذا الاحتراز يسمى فصلاً - أي فصلت به المحدود عن غيره.

الثانية: أن تذكر جميع ذاتياته، وإن كانت ألْفاً، ولا تبالى بالتطويل. لكن ينبغي أن تقدِّم الأعَمّ على الأخص، فلا تقول: نام جسم، بل بالعكس. وهذه لو تركتها لتشوش النظم، ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ، فالإنكار عليك في هذا أقل مما في الأول، وهو أن تقتصر على «الجسم».

الثالثة: إنك إذا وجدت الجنس القريب، فلا تذكر[1] البعيد [١/١٦] معه؛ فتكون مكرِّراً، كما تقول: مائع شراب، أو تقتصر على البعيد فتكون مُبَعِّداً، كما تقول في حد الخمر: جسْمٌ مسكر مأخوذ من العنب. وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرد ومنعكس، لكنه مختلٌّ قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر. بل لو قلت: مائع مسكر كان أقرب من الجسم، وهو أيضاً ضعيف، بل ينبغي أن تقول: شراب مسكر؛ فإنه الأقرب الأخص. ولا تجد بعده جنساً أخص منه.

فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل؛ إذ الشراب يتناول سائر الأشربة، فاجتهد أن تفصل بالذاتيات، إلا إذا عَسُرَ عليك ذلك. وهو كذلك عسير في أكثر الحدود. فاعدل بعد ذكر الجنس إلى اللوازم، واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفيّ لا يعرف، كما إذا قيل: ما الأسد؟ فقلت: سبع أبخر، ليتميز بالبَخَر عن الكلب؛ فإن البخر من خواصّ الأسد، لكنه خفي. ولو قلت: سبعٌ شجاعٌ عريض الأعالي، لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود لأنها أجلى.

---

(١) ن: «فإياك أن تذكر».

وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية، إذ الحقيقية عسرة جداً.

وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها؛ فإن دَرْكَ جميع الذاتيات حتى لا يشذَّ واحد منها عَسِرٌ، والتمييز بين الذاتيّ واللازم عسر، ورعايةُ الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسر، وطلب الجنس الأقرب عسر، فإنك ربما تقول في الأسد إنه حيوان شجاع، ولا يحضرك لفظ السبع، فتجمع أنواعاً من العسر.

وأحسن الرسميات ما وضع فيه الجنس الأقرب وتُمِّمَ بالخواص المشهورة المعروفة.

الرابعة: أن تحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية، والمجازية البعيدةِ، والمشتركة المتردّدة. واجتهد في الإيجاز ما قدرت، وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك، فإنْ أعوزَكَ النصُّ وافتقرتَ إلى الاستعارة، فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض. واذكر مرادك للسائل، فما كل أمرٍ معقولٍ له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه. ولو طوَّلَ مطوِّلٌ، واستعار مستعير، أو أتىٰ بلفظٍ مشترك، وعرَّفَ مراده بالتصريح، أو عُرِف بالقرينة، فلا ينبغي أن يُسْتَعْظَمَ صنيعهُ ويبالغَ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، فإنه المقصود. وهذه المزايا تحسينات وتزيينات: كالأبازير من الطعام المقصود. وإنما المتحذلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار، لميل طباعهم القاصرةِ عن المقصود الأصلي، إلى الوسائل والرسوم والتوابع، حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم: إنه الثقة بالمعلوم، أو: إدراك المعلوم، من حيث إن الثقة مترددة بين الأمانة، والفهم[1]. وهذا هَوَسٌ، لأن الثقة إذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم. ومن قال: حدُّ اللونِ: ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا؛ فلا ينبغي أن ينكر من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر، لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال، وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال. واللفظ غير مراد لعينه في الحد الحقيقي، إلا عند المترسم[2] الذي يحوم حول العبارات، فيكون اعتراضه عليها

(١) ن: «والعلم» بدل «والفهم».

وشغفه بها[1].

القانون الرابع: في طريق اقتناص[2] الحدّ:

اعلم أن الحدّ لا يحصل بالبرهان، لأنا إذا قلنا في حد الخمر: إنه شراب مسكر، فقيل لنا: لم؟ لكان محالاً أن يقام عليه برهان. فإن لم يكن معنا خصم، وكنا نطلبه، فكيف نطلبه بالبرهان؟ وقولنا: الخمر شراب مسكر، دعوى هي قضيةٌ، محكومُها الخمر، وحكمها أنه شراب مسكر. وهذه القضية إن كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة إلى البرهان، وإن لم تعلم وافتقرت إلى وسط، وهو معنى البرهان - أعني طلب الوسط - كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه، وصحة الحكم للوسط، كل واحد قضية واحدة، فبما ذا تعرف صحتها؟ فإن احتيج إلى وسطٍ تداعىٰ إلى غير نهاية، وإن وقف في موضع بغير وسط فبماذا تعرف في ذلك الموضع صحته؟ فليتخذ ذلك طريقاً في أول الأمر.

مثاله: لو قلنا في حد العلم: إنه المعرفة، فقيل: لم؟ فقلنا: لأن كل علم فهو اعتقاد، مثلاً، وكل اعتقاد فهو معرفة، فكل علم إذن معرفة، لأن هذا طريق البرهان على ما سيأتي، فيقال: ولم قلتم: كل علم فهو اعتقاد؟ ولم قلتم: كل اعتقاد فهو معرفة، فيصير السؤال سؤالين؟ وهكذا يتداعى إلى غير نهاية.

بل الطريق أن النزاع إن كان مع خصم أن يقال: عرفنا صحته باطراده وانعكاسه، فهو الذي يسلّمه الخصم بالضرورة. وأما كونه معرباً عن تمام الحقيقة ربما ينازع فيه ولا يقرّ به. فإن مَنَعَ اطّراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبناه بأن يذكر حدّ نفسه، وقابلْنا أحد الحدّين بالآخر، وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان، وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان، وجردنا النظر إلى ذلك الوصف، وأبطلناه بطريقه.

مثاله: إذا قلنا: المغصوب مضمون، وولد المغصوب مغصوب، فكان

---

(١) انظر لشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «الردّ على المنطقيين» (ص٢٢ وما بعدها) تقويماً ونقداً لطريقة الغزالي والمنطقيين في الحدّ الحقيقي، وفي الحدود بصفة عامة.

(٢) ن: «اقتباس».

مضموناً، فقالوا: لا نسلم أن ولد المغصوب مغصوب. قلنا: حد الغصب إثبات اليدِ العادية على مال الغير، وقد وجد. فربما مَنَع كون اليد عاديةً، وكونَهُ إثباتاً، بل نقول: هذا ثبوت، ولكن ليس ذلك من غرضنا. [١/١٨] بل ربما قال: نسلم أن هذا موجود في ولد المغصوب، لكن لا نسلم أن هذا حدّ الغصب. فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه. إلا أنا نقول: هو مطرد منعكس، فما الحد عندك؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت، فيقول: بل حد الغصب: إثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة. فنقول: قد زدت وصفاً وهو الإزالة، فلينظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف؟ فإن قدرنا عليه بانَ أن الزيادة عليه محذوفة، وذلك أن نقول: الغاصب من الغاصب يضمن للمالك، وقد أثبت اليد المبطلة ولم يُزِل المحقة؛ فإنها كانت زائلة.

فهذا طريق قطع النزاع مع المُنَاظر.

وأما الناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء، وتخلّص له اللفظ الدال على ما تحرر في مذهبه، علم أنه واجدٌ للحد، فلا يعاند نفسه.

القانون الخامس: في حصر مداخل الخلل في الحدود:

وهي ثلاثة: فإنه تارةً يدخل من جهة الجنس، وتارةً من جهة الفصل، وتارةً من جهة أمر مشترك بينهما.

أما **الخلل من جهة الجنس**: فأن يؤخذ الفصل بدله، كما يقال في حد العشق: إنه إفراط المحبة، وإنما ينبغي أن يقال: إنه المحبة المفرطة، فالإفراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة.

ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس: كقولك في الكرسيّ: إنه خشب يُجْلَسُ عليه، وفي السيف: إنه حدٌّ[١] يقطع به، بل ينبغي أن يقال: السيف آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا، فالآلة جنس، والحديد محل الصورة - لا جنس.

---

(١) كذا في النسختين، والسياق يقتضي: «حديد».

وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجوداً، والآن ليس بموجود، كقولك للرماد: إنه خشب محترق، وللولد: إنه نطفة مستحيلة، فإن الحديد موجود في السيف في الحال، والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد.

ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس، كما يقال في حد العشرة إنها خمسة وخمسة.

ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور، كما يقال: حد العفيف هو الذي يَقْوىٰ على اجتناب اللذات الشهوانية. وهو فاسد، بل: هو الذي يترك، وإلا فالفاسق يَقْوى على الترك ولا يترك.

ومن ذلك أن يضع اللوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس، كالواحد، والموجود، إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض مثلاً.

ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس، كقولك: الشر هو ظلم الناس، والظلم نوع من الشر.

وأما من جهة الفصل: فأن يأخذ اللوازم والعَرَضيات في الاحتراز بدل الذاتيات، وأن لا يورد جميع الفصول.

وأما الأمور المشتركة: فمن ذلك أن يحد الشيء بما هو أخفى منه، كقول القائل: حد الحادث ما[1] به القدرة.

[١٩/١] ومن ذلك حد الشيء بما هو مساوٍ له في الخفاء، كقولك: العلم ما يعلم به، أو ما تكون الذات به عالمة.

ومن ذلك أن يعرف الضدّ بالضد، فيقول: حدّ العلم ما ليس بظن ولا جهل، وهكذا حتي يحصر الأضداد. وحد الزَّوْجِ ما ليس بفرد. ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد: ما ليس بزوج، فيدور الأمر، ولا يحصل له بيان.

---

(١) هنا بياض في ب، لعله «ما تتعلق به القدرة». ولم يمكن تحريره من ن إذ فيها بياض هنا أيضاً كأنه أثر إلصاق ورقة بيضاء. ومن هنا ربما يستنتج أن هذه النسخة ن هي أصل من أصول النسخة البولاقية.

ومن ذلك أن يأخذ المضاف إليه[1] في حد المضاف، وهما متكافئان في الإضافة، كقول القائل: حدّ الأب من له ابن، ثم لا يعجز أن يقول: حد الابن من له أب، بل ينبغي أن يقول: الأب حيوان تولّد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه؛ فهو أب من حيث هو كذلك، ولا يحيل على الابن؛ فإنهما في الجهل والمعرفة يتلازمان.

ومن ذلك أن يأخذ المعلول في حدّ العلة، مع أنه لا يُحَدُّ المعلول إلا بأن تؤخذ العلة في حده، كما يقول في حد الشّمس: إنه كوكب يطلع نهاراً. فيقال: وما حدّ النهار؟ فيلزمه أن يقول: النهار زمانٌ من طلوع الشمس إلى غروبها، إن أراد الحدّ الصحيح. ولذلك نظائر لا يمكن إحصاؤها.

القانون السادس:

في أن المعنى الذي لا تركيب فيه ألبتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ، أو بطريق الرسم. وأما الحد الحقيقي فلا. والمعنى الفرد مثل «الموجود».

فإن قيل لك: ما حد الموجود؟ فغايتك أن تقول: هو الشيء، أو الثابت، فتكون قد أبدلت اسماً باسم مرادف له ربما يتساويان في التفهيم، وربما يكون أحدهما أخفى في وضع اللّسان، كمن يقول: ما العُقَار؟ فيقال: الخمر، وما الغَضَنْفَر؟ فيقال: الأسد. وهذا أيضاً إنما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال. ثم لا يكون إلا شرحاً للّفظ، وإلا فمن يطلب تلخيص ذات الأسد فلا يتخلّص[2] ذلك في عقله إلا بأن يقول: هو سبع من صفته كيت وكيت. فأما تكرار الألفاظ المترادفة فلا يغنيه[3]. ولو قلت: حد

---

(١) ب: بإسقاط «إليه».

(٢) ب: «فلا يتخلّص».

(٣) درجت كثير من معاجم اللغة المعاصرة على شرح اللفظ الغريب بتعديد ألفاظ مرادفة له؛ وذلك أن بعضها يعين بعضاً على كشف الخفاء، فقد يكون في بعض الألفاظ الشارحة قصور، فيكتمل قصوره بذكر اللفظ الآخر. وأيضا طالب المعنى ربما كان له ذوق في معرفة بعض الألفاظ الشارحة دون غيرها. وأيضا، قد يكون اللفظ الشارح مشتركاً، فيكون ذكر الآخر، معيّناً أن المراد أحد معنيي المشترك، إلى غير ذلك من الفوائد، فقول المصنف: «تكرار الألفاظ المرادفة لا يغنيه» قول فيه نظر.

الموجود أنه المعلوم، أو المذكور، وقيدته بقيدٍ احترزت به عن المعدوم، كنت ذكرت شيئاً من توابعه ولوازمه، وكان حدك رسمياً غير معرب عن الذات؛ فلا يكون حقيقياً. فإذاً «الموجود» لا حدّ له، فإنه مبدأ كل شرح، فكيف يشرح في نفسه؟

وإنما قلنا: المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي، لأن معنى قول القائل: ما حد الشيء؟ قريب من معنى قوله: ما حد هذه الدار؟ وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد، فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها. فإذا قيل ما حد السواد؟ فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة السواد، فإن السواد سواد، ولون، وموجود، وعَرَض، ومرئي، ومعلوم، ومذكور، وواحد، وكثير، ومشرق، وبراق، وكدر، وغير ذلك [١/ ٢٠] من الأوصاف، بعضها عارض يزول، وبعضها لازم لا يزول، ولكن ليست ذاتية، ككونه معلوماً، وواحداً، وكثيراً، وبعضها ذاتي لا يُتصوّر فهم السواد دون فهمه، ككونه لوناً. فطالب الحد كأنه يقول: إلى كم معنىً تنتهي حدود حقيقة السواد لتجمع له تلك المعاني المتعددة؟.

ويتخلص بأن يبتدئ بالأعم، ويختم بالأخص، ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض للّوازم، بل للذاتيّات خاصة. فإذا لم يكن المعنى مؤتلفاً من ذاتيات متعددة، كالموجود، فكيف يُتَصَوَّر تحديده، فكان السؤال عنه كقول القائل: ما حدُّ الكرة؟ ويقدِّر العالَم كلَّه كرة - فكيف يذكر حده على مثال حدود الدار؟ إذ ليس له حدود، فإن حده عبارة عن منقَطَعِه، ومنقطعه سطحُه الظاهر، وهو سطح واحد متشابه، وليس سطوحاً مختلفة، ولا هو منتهٍ إلى مختلفة حتى يقال: أحد حدوده ينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا.

فهذا المثال المحسوس، وإن كان بعيداً عن المقصود، ربما يُفْهِم مقصود هذا الكلام.

ولا يفهم من قولي: السواد مركب من معنى اللونية والسوادية، واللونيّة جنس، والسواديّة نوع: أن في السواد ذوات متعددة متباينة متفاضلة، فلا تقل إن السواد لون وسواد، بل لون، ذلك اللون بعينه هو سواد، ومعناه يتركب ويتعدد

للعقل، حتى يعقل اللونية مطلقاً، ولا يخطر له السواد[1] مثلاً، ثم يعقل السواد[2]، فيكون العقل قد عقل أمراً زائداً لا يمكنه جحد تفاصيله في الذهن، ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاصيله في الوجود.

ولا تظنّنَّ أن منكر الحال يقدر على حدّ شيء ألبتة - والمتكلمون يسمون اللونيّةَ «حالاً» - لأن منكر الحال إذا ذكر الجنس واقتصر عليه بطل عليه الحد. وإن زاد شيئاً للاحتراز فيقال له: الزيادة عين الأول أو غيره؟ فإن كان عينه فهو تكرار فاطرحه، وإن كان غيره فقد اعترف بأمرين. وإن قال في حد الجوهر: إنه موجود، بطل بالعرَض. فإن زاد: أنه متحيز، فيقال له: قولك: متحيز، مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه؟ فإن كان عينه فكأنك قلت: موجود موجود. والمترادفة كالمتكررة، فهو إذاً يبطل بالعرض. وإن كان غيره حتى اندفع النقضُ بقولك: متحيز، ولم يندفع بقولك: موجود، فهو غيرٌ بالمعنى لا باللفظ، فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل.

والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي، وإنما يحد بحد لفظيّ، كقولك في حد الموجود: إنّه الشيء؛ أو رسمي، كقولك في حد الموجود: إنه المنقسم إلى الخالق والمخلوق، والقادر والمقدور، أو الواحد والكثير، أو القديم والحادث، أو الباقي والفاني، أو ما شئت من لوازم الموجود وتوابعه، وكل ذلك ليس ينبيء عن ذات الموجود، بل عن تابع لازم [٢١/١] لا يفارقه ألبتة.

واعلم أن المركب إذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد، **فإذا قيل لك**: ما حد الشجر؟ فقلت: نبات قائم على ساق. فيقال لك: ما حدّ النبات؟ فتقول جسمٌ نامٍ، فيقال: ما حد الجسم؟ فتقول: جوهر مؤتلف، أو: الجوهرُ الطويل العريض العميق. فيقال وما حد الجوهر؟ وهكذا. فإن كل مؤلَّف فيه مفردات، فله حقيقة، وحقيقته أيضاً تأتلف من مفردات.

---

(١) ن: «الزرقة».

(٢) ن: «الزرقة».

ولا تظنَّ أن هذا يتمادى إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقلُ والحسُّ معرفةً أولية لا تحتاج إلى طلبٍ بصيغة الحد، كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها. وكل برهان ينتظم من مقدمتين. ولا بد لكل مقدمة أيضاً من برهان يأتلف من مقدمتين وهكذا. فيتمادى إلى أن ينتهي إلى أوليات. فكما أن في العلوم أوليات، فكذلك في المعارف. فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة، فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى، كثبوت حقيقة الوجود في العقل. فإن طلب الحقيقة فهو معاند، كمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد.

فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين.

الفن الثاني من دعامة الحد
في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة

وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب «معيار العلم» و«محك النظر».

ونحن الآن مقتصرون على حدّ «الحد» وحدّ «العلم» وحد «الواجب»، لأن هذا النمط من الكلام دخيل في علم الأصول، فلا يليق فيه الاستقصاء.

الامتحان الأول: اختلف الناس في حد «الحد»، فمن قائل يقول: حد الشيء هو حقيقتُهُ وذاتُه. ومن قائلٍ يقول: حد الشيء هو اللفظُ المفسّر لمعناه على وجه يَمْنَعُ ويَجْمَعُ، ومن قائل ثالث يقول: هذه المسألة خلافية، فينصر أحد الحدين على الآخر.

فانظر كيف تخبَّط عقل هذا الثالث، فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد، وهذانِ قد تباعدا وتنافرا، وماتَوارَدَا على شيء واحد. وإنما منشأ هذا الغلط الذهولُ عن معرفة الاسم المشترك على ما سنذكره، فإنّ من يَحُدُّ العين بأنه العضوُ المدرك للألوان بالرؤية لم يخالف من حَدَّه بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود. بل حَدَّ هذا أمراً مبايناً لحقيقة الأمر الآخر، وإنما اشتركا في اسم «العين»، فافهم هذا، فإنه قانون كثير النفع.

فإن قلت: فما الصحيح عندك في حد الحد؟

فاعلم أن كلّ من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وَهَلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرّر المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ، فقد اهتدى.

فلنقرّر المعاني. فنقول: «الشيء» له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقتُهُ في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال [١/٢٢] حقيقته في الذهن، وهو الذي يُعبَّر عنه «العلم».

الثالثة: تأليف صوتٍ بحروفٍ[1] تدل عليه، وهو «العبارة» الدالة على المثال الذي في النفس.

الرابعة: تأليف رقومٍ تُدْرَكُ بحاسّة البصر دالة على اللفظ، وهو «الكتابة». فالكتابةُ تتبع اللَّفظ، إذ تدل عليه؛ واللفظ يتبع العلم، إذ يدل عليه؛ والعلم يتبع المعلوم، إذ يطابقه ويوافقه.

وهذه المراتب الأربع متطابقة متوازية، إلا أن الأولين موجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم، والآخرين وهما اللفظ، والكتابة - يختلفان بالأعصار والأمم، لأنهما موضوعان بالاختيار. ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها، فهي متفقة في أنها قُصِدَ بها مطابقة الحقيقة. ومعلوم أن الحدّ مأخوذ من المنع، وإنما استُعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع. فانظر المنع أين تَجِدُهُ في هذه الأربعة؟

فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشكَّ في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به؛ إذ حقيقة كل شيء خاصِّيَّتُهُ التي له وليست لغيره. فإذاً الحقيقة جامعة مانعة.

وإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن، وهو العلم، وجدته أيضاً كذلك، لأنه مطابِقٌ للحقيقة المانعة، والمطابَقَةُ توجب المشاركة في المنع.

---

(١) ن: «تأليف مثالِه بحروف الخ».

وإن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصِرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق.

وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة؛ فهي أيضاً مطابقة.

فقد وَجَدْتَ المنع في الكل، إلا أن العادة لم تَجْرِ بإطلاق «الحدّ» على الكتابة التي هي الرابعة، ولا على العلم الذي هو الثاني، بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ. وكل لفظٍ مشتركٍ بين حقيقتين، فلا بد أن يكون له حدّان مختلفان، كلفظ «العين».

فإذاً عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حدّ الحد أنه «حقيقة الشيء وذاته» وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه «اللفظ الجامع المانع» إلا أن الذين أطلقوه على اللفظ أيضاً اصطلاحهم مختلف، كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي. فحدّ الحد عند من يقنع بتبديل[1] اللفظ، كقولك «الموجود هو الشيء، والعلم هو المعرفة، والحركة هي النقلة: - هو «تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط أن يجمع ويمنع».

وأما من حدّ الحد عند من يقنع بالرسميات، فإنه «اللفظ الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية، أو اللازمة، على وجهٍ يميزه عن غيره تمييزاً يطَّرِدُ وينعكس».

وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلاّ على الحقيقي؛ فهو أنه «القول الدالّ على تمام ماهية الشيء» ولا يحتاج في هذا إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة، ولا يحتاج إلى التعرّض للّوازم والعوارض[2]، فإنها لا تدل على الماهية، بل لا يدل على الماهية إلا الذاتيات.

فقد عرفت أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة، وشرح [١/٢٣] اللفظ، والجمع بالعوارض، والدلالة على الماهية. فهذه أربعة أمور مختلفة، كما دلّ لفظ «العين» على أمور مختلفة.

---

(١) ب: «بتكرير».
(٢) ن: «للازم والعرضيّ».

فتعلَّمْ صناعةَ الحد، فإذا ذُكِرَ لك اسمٌ وطلب منك حدّه، فانظر، فإن كان مشتركاً فاطلب عدة المعاني التي فيها الاشتراك، فإن كانت ثلاثة، فاطلب لها ثلاثة حدود؛ فإن الحقائق إذا اختلفت فلا بدّ من اختلاف الحدود.

فإذا قيل لك: ما الإنسان؟ فلا تطمع في حدّ واحد، فإن «الإنسان» مشترك بين أمور، إذ يطلق على إنسان العين، وله حد، وعلى الإنسان المعروف، وله حدّ آخر، وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش، وله حد آخر، وعلى الإنسان الميت، وله حد آخر، فإن اليد المقطوعة والذكر المقطوع يسمى ذكراً، وتسمى يداً، ولكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة، فإنها كانت تسمى به من حيث إنها آلة البطش وآلة الوقاع، وبعد القطع تسمى به من حيث إن شكلها شكلُ آلة البطش، وآلة الوقاع حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سُلِبَ هذا الاسمُ عنها، ولو صَنَعَ شكلها من خشبٍ أو حجرٍ أُعطي الاسم.

وكذلك إذا قيل: ما حدّ العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحدٍّ واحد، فإنه هوس؛ لأن اسم «العقل» مشترك يطلق على عدة معان: إذ يطلق على العلوم[1] الضرورية؛ ويطلق على «الغريزة» التي يتهيأُ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية؛ ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً؛ ويطلق على من له وَقَارٌ وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهُدُوّ؛ فيقال: فلان عاقل، أي فيه هدوّ. وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد، وإن كان في غاية من الكياسة، يمنع عن تسميته عاقلاً، فلا يقال للحجاج عاقل، بل داهٍ، ولا يقال للكافر عاقل، وإن كان محيطاً بجملة العلوم الطبية والهندسية، بل إما فاضل، وإما داهٍ، وإما كَيِّس.

فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود، فيقال في حدّ العقل باعتبار أحد مسمياته: إنه بعض العلوم الضرورية، كجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله.

---

(١) ب: «على بعض العلوم».

وبالاعتبار الثاني: إنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات. وهكذا بقية الاعتبارات.

فإن قلت: فنرى الناس يختلفون في الحدود. وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحدّ. أترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء؟ فاعلم أن الاختلاف في الحدّ يتصور في موضعين:

أحدهما: أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى، أو سنة رسول الله ﷺ، أو قول إمام من الأئمة يُقْصَدُ الاطلاع على مراده به، ويكون ذلك اللفظ مشترَكاً، فيقع النزاع في مراده به، فيكون قد وُجِدَ التوارُدُ على مراد القائل، والتبايُنُ بعد التوارُد، فالخلاف تباينٌ بعد التوارد، وإلا فلا نزاع بين من يقول: [١/ ٢٤] السماء قديمة، وبين من يقول: الإنسان مجبور على الحركات، إذ لا توارد. فلو كان لفظ الحدّ في كتاب الله تعالى، أو في كتابِ إمامٍ، لجاز أن يُتَنَازَع في مراده، ويكون إيضاح ذلك من صناعة التفسير، لا من صناعة النظر العقلي.

الثاني: أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى على وجهٍ محقّق، ويكون المطلوب حده أمراً ثانياً لا يتحد حده على المذهبين، فيختلف، كما يقول المعتزلي: حد «العلم» اعتقاد الشيء على ما هُوَ بِهِ. ونحن نخالف في ذكر «الشيء» فإن المعدوم عندنا ليس بشيء، وهو معلوم. فالخلاف في مسألة أخرى يتعدى إلى الحد.

وكذلك يقول القائل: حد العقل: بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا، ويخالف من يقول في حده: إنه غرِيزة يتميز بها الإنسان عن الذئاب وسائر الحيوانات - من حيث إن القائل الأول ينكر تميز العين بغريزة عن العقبِ، وتميز الإنسان بغريزة عن الذئاب بها يتهيأ للنظر في العقليات، لكن الله تعالى أجرى العادة بخلقِ العلم في القلب دون العقب، وفي الإنسان دون الذئاب، وخلق البصر في العين دون العَقِب، لا لتميزه بغريزة استعد بسببها لقبوله. فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في إثبات هذه الغريزة، أو نفيها.

فهذه أمور وإن أوردناها في معرض الامتحان، فقد أدرجنا فيها ما يجرى

على التحقيق مجرى القوانين.

امتحان ثان: اختلف في حد «العلم» فقيل: إنه المعرفة، وهو حد لفظي، وهو أضعف أنواع الحدود، فإنه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه، كما يقال: حد «الأسد»: الليث، وحد «العُقار»: الخمر، وحد «الموجود»: الشيء، وحد «الحركة»: النُّقْلَة. ولا يخرج عن كونه لفظياً بأن يقال: معرفة المعلوم على ما هو به، لأنه في حكم تطويل وتكرير، إذ المعرفة لا تطلق إلا على ما هو كذلك. فهو كقول القائل: حد «الموجود» الشيء الذي له ثبوت ووجود، فإن هذا تطويل لا يخرجه عن كونه لفظياً. ولست أمنع من تسمية هذا حدّاً. فإن لفظ «الحد» مباح في اللغة لمن استعاره لما يريده مما فيه نوع من المنع. هذا إذا كان الحد عنده عبارةً عن لفظٍ مانع. وإن كان عنده عبارةً عن قولٍ شارح لماهيّة الشيء مصوِّرٍ كنه حقيقته في ذهن السائل، فقد ظَلَمَ بإطلاق هذا الاسم على قوله: العلم هو المعرفة.

وقيل أيضاً: «إنه الذي يُعْلَمُ به» و«إنه الذي تكون الذات به عالمة» وهذا أبعد من الأول، فإنه مساوٍ له في الخلوّ عن الشرح والدلالة على الماهية. ولكن قد يتوهم في الأول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر، فَيشْرَحُ الأخفى بالأشهر. أما «العالِم» و«يعلم» فهما مشتقان من نفس العلم، و من أشكل عليه المَصْدَرُ كيف يتضح له بالمشتق منه والمشتق أخفى [١/٢٥] من المشتق منه؟! وهو كقول القائل في حد الفِضّة: إنها التي تصاغ منها الأواني الفضية.

وقد قيل في حد «العلم»: إنه الوصف الذي يتأتّى للمتصف به إتقان الفعل وإحكامه. وهذا ذكر لازمٍ من لوازم العلم، فيكون رسمياً، وهو أبعد مما قبله، من حيث إنه أخصُّ من العلم، فإنه لا يتناول إلا بعض العلوم، ويخرج منه العلم بالله وصفاته، إذ ليس يتأتى به إتقان فعل وإحكامه. ولكنه أقرب مما قبله بوجه، فإنه ذِكْرُ لازمٍ قريب من الذات ليفيد شرحاً وبياناً، بخلاف قوله: «ما يعلم به»، وما «تكون الذات به عالمة».

فإن قلت: فما حدّ العلم عندك؟

فاعلم أنه اسم مشترك، قد يطلق على الإبصار والإحساس، وله حدٌّ بحسَبِه، ويطلق على التخيّل، وله حد بحسبه، ويطلق على الظنّي وله حد آخر، ويطلق على «علم الله تعالى» على وجه آخر أعلى وأشرف. ولست أعني به شرفاً بمجرد العموم فقط، بل بالذات والحقيقة، لأنه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل، ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته. وقد يطلق على إدراك العقل، وهو المقصود بالبيان، وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارةٍ محرّرةٍ جامعة للجنس والفصل الذاتي. فإنّا بيّنّا أن ذلك عسير في أكثر الأشياء، بل أكثرُ المُدْرَكاتِ الحسّية يتعسر تحديدها. فلو أردنا أن نحدّ رائحة المسك، أو طعم العسل، لم نقدر عليه. وإذا عجزنا عن حدّ المدركات، فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز.

ولكنّا نَقْدِر على شرح معنى العلم بتقسيمٍ ومثال:

أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به. ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة، والقدرة، وسائر صفات النفس. وإنما يلتبس بالاعتقادات، ولا يخفى أيضاً وجه تميزه عن الشك والظن، لأن الجزم منتف عنهما، والعلم عبارة عن أمرٍ جَزْمٍ لا تردُّد فيه ولا تجويز. ولا يخفى أيضاً وجه تميزه عن الجهل؛ فإنه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به، والعلم مطابق للمعلوم، وربما يبقى ملتبساً باعتقاد المقلّد الشيءَ على ما هو به عن تَلَقُّفٍ، لا عن بصيرة، وعن جزم، لا عن تردد.

ولأجله خَفِيَ على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به. وهو خطأ من وجهين: أحدهما: تخصيص «الشيء»، مع أن العلم يتعلق بالمعدوم الذي ليس شيئاً عندنا، والثاني: أن هذا الاعتقاد حاصلٌ للمقلد، وليس بعالمٍ قطعاً، فإنه كما يتصور أن يعتقد الشيء جزماً على خلاف ما هو به لا عن بصيرة، كاعتقاد اليهودي والمشرك، فإنه تصميم جازم لا تردد فيه، يتصور أن يعتقد الشيء بمجرّدِ التلقين والتلقُّف على ما هو به، مع الجَزْم الذي لا يخطر بباله جواز غيره.

فوجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد مَعناه: السبقُ إلى أحَدِ مُعْتَقَدي الشاكِّ مع الوقوف عليه من غير إخطارِ نقيضه بالبال، ومن غير [٢٦/١] تمكينِ

نقيضِه من الحلول في النفس. فإن الشاكَّ يقول: العالَمُ حادثٌ أم ليس بحادث؟ والمعْتَقِدَ يقول: حادث، ويستمر عليه، ولا يتسع صدره لتجويز القدم. والجاهل يقول: قديمٌ، ويستمر عليه. والاعتقاد - وإن وافَقَ المعتقد - فهو جنس الجهلِ[1] في نفسه وإن خالفه بالإضافة، فإن معتقِدَ كونِ زيدٍ في الدار لو قُدِّر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه؛ وإنما تغيرت إضافته؛ فإنه طابق المعتقَد في حالة، وخالفه في حالة. وأما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم؛ فإنه كشف وانشراح، والاعتقاد عقدة على القلب، والعلمُ عبارةٌ عن انحلال العقد، فهما مختلفان. ولذلك لو أصغى المعتقِدُ إلى المشكِّك لوجد لنقيض معتَقَدِهِ مجالاً في نفسه، والعالِمُ لا يجد ذلك أصلاً وإن أصغى إلى الشُّبَهِ المشكِّكَة، ولكن إذا سمع شبهة، فإما أن يعرف حلها - وإن لم تساعده العبارة في الحال - وإما أن تساعده العبارة أيضاً على حلها. وعلى كل حال فلا يَشُكُّ في بطلان الشبهة، بخلاف المقلد.

وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مرتسماً في النفس بمعناه وحقيقتِهِ من غير تكلف تحديد.

وأما المثال: فهو أن إدراك البصيرة الباطنة تَفْهَمُهُ بالمقايسة بالبصر الظاهر، ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباعُ صورَةِ المُبصَرِ في القوة الباصرة من إنسان العينِ، كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلاً، فكما أن البصر يأخذ صور المبصرات، أي ينطبع فيها مثالها المطابق لها، لا عينُها، فإن عين النار لا تنطبع في العين، بل مثالٌ يطابق صورتها. وكذلك يُرى مثال النار في المرآة، لا عينُ النار. فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها. وأعني بصور المعقولات[2]: حقائقها وماهياتها. فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهيآتها في نفسه، وانطباعها فيه، كما يُظَنّ - من حيث الوهم - انطباعُ الصور في المرآة. ففي المرآة ثلاثة امور: الحديد، وصَقَالَتُهُ، والصورة المنطبعة فيها. فكذلك جوهر الآدميّ كحديدة

---

(١) ب: «فهو جنس من الجهل الخ».

(٢) قوله: «بصور المعقولات»: الأولى أن يقول: «بالمعقولات».

المـرآة(١)، وعقلـه هيئـةٌ «وغـريـزة» فـي جـوهـرِهِ ونفسِـهِ بهـا يتهيـأ لـلانطبـاع بالمعقولات، كما أن المرآة - بصقالتها واستدارتها تتهيأ لمحاكاة الصور.

فحصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء، هو العلم، والغريزةُ التي بها يتهيأ لقبول هذه الصور هي العقل، والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبولِ حقائق المعقولات، كالمرآة.

فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم. فحقائق المعقولات إذا انطبع بها النفس العاقلة تسمّى علماً. وكما أن السماء والأرض والأشجار والأنهار يتصور أن [٢٧/١] ترى في المرآة حتى كأنها موجودة في المرآة، وكأن المرآة حاوية لجميعها، فكذلك الحضرة الإلهية بجملتها يتصور أن تنطبع بها نفس الآدميّ. والحضرة الإلهية عبارة عن جملة الموجودات، فكلها من الحضرة الإلهية إذ ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله(٢). فإذا انطبعت بها صارت كأنها كل العالم، لإحاطتها به تصوراً وانطباعاً. وعند ذلك ربما ظن من لا يدري: الحلول، فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المرآة. وهو غلط، لأنها ليست في المرآة، ولكن «كأنها في المرآة».

فهذا ما نرى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوَةٌ على هذا العلم.

امتحان ثالث: اختلفوا في حد «الواجب».

فقيل: الواجب ما تعلق به الإيجاب. وهو فاسد، كقولهم: العلم ما يعلم به. وقيل: ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه؛ وقيل: ما يجب بتركه العقاب، وقيل: ما لا يجوز العزم على تركه. وقيل: ما يصير المكلف بتركه عاصياً؛ وقيل: ما يلام تاركه شرعاً.

وأكثر هذه الحدود تعرُّضٌ للوازم والتوابع.

وسبيلك إن أردت الوقوف على حقيقته أن تتوصل إليه بالتقسيم، كما

---

(١) يلاحظ أن المرايا كانت في زمنهم تصنع من الحديد لا من الزجاج.

(٢) الصحيح أن يقال: «ومفعولاته».

أرشدناك إليه في حد العلم.

فاعلم أن الألفاظ في هذا الفن خمسة: الواجب، والمحظور، والمندوب، والمكروه، والمباح. فدع الألفاظ جانباً، ورُدَّ النظر إلى المعنى أولاً، فأنت تعلم أن الواجب اسمٌ مشترك، إذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع، ويقول: وجود الله تعالى واجب، وقال الله تعالى: ﴿**وجبت جنوبها**﴾ [الحج: ٣٦] ويقال: وجبت الشمس، وله بكل معنى حدّ[1]. والمطلوب الآن مراد الفقهاء. وهذه الألفاظ لا شك أنها لا تطلق على جوهر، بل على عرض. ولا على كل عرض، بل من جملتها على الأفعال فقط، ومن الأفعال على أفعال المكلفين، لا على أفعال البهائم. فإذاً نَظَرُكَ إلى أقسام الفعل لا من حيثُ كونُه مقدوراً وحادثاً، ومعلوماً، ومكتسباً، ومخترعاً، وله بحسب كل نسبة انقسامات، إذ عوارض الأفعال ولوازمها كثيرة، فلا نظر فيها، ولكن إطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها إلى خطاب الشرع فقط.

فَقَسِّم الأفعال بالإضافة إلى خطاب الشرع، فنعلم أن الأفعال تنقسم إلى ما لا يتعلق به خطاب الشرع، كفعل المجنون، أو إلى ما يتعلق به. والذي يتعلق به ينقسم إلى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الإقدام عليه وبين الإحجام عنه، ويسمى مُباحاً، وإلى ما ترجَّح فعله على تركه، وإلى ما ترجح تركه على فعله. والذي ترجح فعله على تركه ينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه، ويسمى مندوباً، وإلى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجباً. ثم ربما خص فريقٌ [٢٨/١] اسمَ «الواجب» بما أشعر بالعقوبة عليه ظنّاً؛ وما أشعر به قطعاً خصوه باسم الفرض. ولا مشاحة في الألفاظ بعد معرفة المعاني.

وأما المرجّح تركه، فينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله، ويسمى مكروهاً. وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله في الدنيا، كقوله ﷺ: «من نام بعد العصر، فاخْتُلِسَ عقلُه، فلا يلومَنّ إلاّ نفسه»[2] وإلى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله، وهو المسمى محظوراً وحراماً ومعصية.

---

(١) ب: «وله بكل معنى عبارة».

(٢) حديث «من نام بعد العصر فاختُلِسَ عقله...» رواه أبو يعلى (الفتح الكبير).

فإن قلت: فما معنى قولك «أشعَرَ»؟

فمعناه أنه عُرِفَ بدلالةٍ من خطابٍ صريح، أو قرينة، أو معنى مستنبط، أو فعل، أو إشارة. فالإشعار يعم جميع المدارك.

فإن قلت: فما معنى قولك: عليه عقاب؟

قلنا: معناه أنه أخبر أنه سبب العقاب في الآخرة.

فإن قلت: فما المراد بكونه سبباً؟

فالمراد به ما يفهم من قولنا: الأكل سبب الشِّبَع، وجزُّ الرقبة سبب الموت، والضرب سبب الألم، والدواء سبب الشفاء.

فإن قلت: فلو كان سبباً لا يتصور أن لا يعاقب، وكم من تارك واجب يعفى عنه ولا يعاقب؟

فأقول: ليس كذلك؛ إذ لا يفهم من قولنا: الضرب سبب الألم، والدواء سبب الشفاء، أن ذلك واجب في كل شخص، أو في معيَّنٍ مشار إليه، بل يجوز أن يَعْرِضَ في المحل أمرٌ يدفع السبب، ولا يدل ذلك على بطلان السببية، فرب دواءٍ لا ينفع، ورب ضرب لا يُدْرِكُ المضروبُ أَلَمهُ، لكونه مشغول النفس بشيء آخر، كمن يجرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به. وكما أن العلة قد تَستَحكِم فتدفع أثر الدواء، فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاقٌ رضيّةٌ، وخصالٌ محمودة عند الله تعالى مرضيّة، توجِبُ العفو عن جريمته، ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبباً للعقاب.

فإن قال قائل: هل يتصور أن يكون للشيء الواحد حدّان؟

قلنا: أما الحد اللفظي فيجوز أن يكون ألفاً، إذ ذلك بكثرة الأسامي الموضوعة للشيء الواحد. وأما الرسميّ فيجوز أيضاً أن يكثر، لأن عوارض الشيء الواحد ولوازمه قد تكثر. وأما الحد الحقيقيّ فلا يتصور أن يكون إلا واحداً، لأن الذاتيات محصورة، فإن لم يذكرها لم يكن حداً حقيقياً، وإن ذكر مع الذاتيات زيادةً فالزيادة حشو، فإذاً هذا الحدّ لا يتعدّد، وإن جاز أن تختلف العبارات المترادفة، كما يقال في حد الحادث: إنه الموجود بعد العدم، أو:

الكائن بعد أن لم يكن، أو: الموجود المسبوق بعدم، أو: الموجود عن عدم. فهذه العبارات لا تؤدي إلا معنى واحداً، فإنها في حكم المترادفة.

ولنقتصر في الامتحانات على هذا القدر، فالتنبيه حاصل به إن شاء الله [٢٩/١].

الدعامة الثانية من مدارك العقول

في البرهان الذي به التوصل إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر

وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون: سوابق، ولَوَاحِق، ومقاصد.

الفن الأول: في السوابق

ويشتمل على تمهيد كلي، وثلاثة فصول:

التمهيد

اعلم أن «البرهان» عبارة عن «أقاويل مخصوصة، أُلِّفَتْ تأليفاً مخصوصاً، بشرط مخصوص، يلزم منه رأيٌ، هو مطلوب الناظر بالنظر».

وهذه الأقاويل إذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت «مقدمات».

والخلل في البرهان تارةً يدخل من جهة نفس المقدمات، إذ قد تكون خاليةً عن شروطها؛ وأخرى من كيفية الترتيب والنَّظْم، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية؛ ومرة منهما جميعاً.

ومثاله من المحسوسات: البيت المبنيّ؛ فإنه أمر مركَّب، تارة يختل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجّة، والسقف منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض، فيكون فاسداً من حيث الصورة، وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة. وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعها، ووضع

حيطانها وسقفها، ولكن يكون الخلل من رخاوةٍ في الجذوع، وتشعُّبٍ في اللَّبِنات.

وهذا حكم البرهان، والحد، وكلٍّ أمر هو مركَّب.

فإن الخلل إما أن يكون في هيئة تركيبه، وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب: كالثوب في القميص، والخشب في الكرسي، واللبن في الحائط، والجذوع في السقف. وكما أن من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل يفتقر إلى أن يُعِدّ الآلات المفردة أولاً، كالجذوع، واللَّبِن، والطين، ثم إن أراد اللبن افتقر إلى إعداد مفرداته وهو التبن، والتراب، والماء، والقالب الذي فيه يضرب. فيبتدىء أولاً بالأجزاء المفردة فيركبها، ثم يركِّب المركَّب، وهكذا إلى آخر العمل.

وكذلك طالب البرهان، ينبغي أن ينظر في نظمه وصورته، وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب.

وأقل ما ينتظم منه برهان: مقدِّمتان، أعني عِلْمَين، يتطرق إليهما التصديق والتكذيب.

وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع إحداهما مُخبَراً عنها، والأخرى خبراً ووصفاً.

فقد انقسم البرهان إلى مقدمتين، وانقسم كل مقدمة إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى. وكل مفرد فهو معنىً. ويُدَلُّ عليه لا محالة بلفظ.

فيجب ضرورةً أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها، ثم في الألفاظ [١/ ٣٠] المفردة ووجوه دلالتها. ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألّفنا معنيين، وجعلناهما مقدمة. وننظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم نجمع مقدمتين، ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة.

وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال، وكان كمن طمع في أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات، أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كَتْبَ الحروف المفردة. وهكذا القول في كل مركَّب؛ فإن أجزاء المركب تُقدّم على المركب بالضرورة، حتى لا يوصف القادر الأكبر بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الآحاد، إذ لا

يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات.

فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فنّ في السوابق، وفن في المقاصد، وفن في اللواحق[1].

الفصل الأول
دلالة الألفاظ على المعاني

ويتضح المقصود منه بتقسيمات:

التقسيم الأول: إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه: وهي المطابقة، والتضمن، والالتزام، فإن لفظ «البيت» يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمُّن، لأن البيت يتضمن السقف، لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان. وكما يدل لفظ «الفرس» على الجسم، إذ لا فرس إلا وهو جسم.

وأما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ «السقف» على الحائط، فإنه غير موضوع للحائط وَضْعَ لفظ «الحائط» حتى يكون مطابقاً، ولا هو متضمَّن؛ إذ ليس الحائط جزءاً من السقف، كما كان السقف جزءاً من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءاً من نفس البيت، لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه.

وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتَصِرْ على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن، لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط، والحائط الأسّ، والأس الأرض، وذلك لا ينحصر.

التقسيم الثاني: أن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم

---

(١) في ب، ن هنا عنوان نصّه «الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول» فحذفناه لأنه تكرار للعنوان المتقدم آنفاً.

إلى لفظ يدل على عين واحدة، ونسميه **معيّناً**: كقولك: زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وهذا السواد؛ وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ونسمية **مطلقاً**.

والأول حده: اللفظ [٣١/١] الذي لا يمكن أن يكون مفهومُه إلا ذلك الواحد بعينِهِ. فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه.

وأما **المطلق**: فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه: كقولك: السواد، والحركة، والفرس، والإنسان. وبالجملة: الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام صار للعموم(١).

فإن قلت: وكيف يستقيم هذا، وقولك: الإله، والشمس، والأرض، لا يدل إلا على شيء واحِدٍ مفرِدٍ مع دخول الألف واللام؟

فاعلم أن هذا غلط، فإن امتناع الشركة ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ، بل الذي وَضَع اللغة لو جوّز في الإله عدداً لكان يرى هذا اللفظ عاماً في الآلهة كلها، فإنّ امتناع الشمول لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجودِ إلَهٍ ثان، فلم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ. والمانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض، كان قولُنا: الشمس، والأرض، شاملاً للكل. فتأمل هذا فإنه مَزَلّة قدم في جملةٍ من الأمور النظرية. فإنّ من لا يفرّق بين قوله: السواد، وبين قوله: هذا السواد؛ وبين قوله: الشمس، وبين قوله: هذه الشمس - عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري.

التقسيم الثالث: أن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل. ولنخترع لها أربعة ألفاظ: وهي المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة.

أما **المترادفة**: فنعني بها الألفاظَ المختلفة، والصيغَ المتواردةَ على مسمىً واحد، كالخمر والعقار، والليث والأسد، والسهم والنُّشَّاب. وبالجملة: كل اسمين لمسمىً واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق.

---

(١) كذا في ن. وفي ب: بإسقاط «صار».

وأما **المتباينة**: فنعني بها الأسامي المختلفة، كالسواد، والقدرة، والأسد، والمفتاح، والسماء، والأرض، وسائر الأسامي. وهي الأكثر.

وأما **المتواطئة**: فهي التي تنطلق على أشياء متغايرةٍ بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم له[1]، كاسم «الرجل»، فإنه ينطلق على زيدٍ وعمرٍو وبكر وخالد، واسم «الجسم» ينطلق على السماء والأرض والإنسان، لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع اسم «الجسم»[2] بإزائها.

وكلُّ اسم مطلق ليس بمعين - كما سبق - فإنه ينطلق [١/٣٢] على آحادِ مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ، كاسم «اللون» للسواد والبياض والحمرة، فإنها متفقة في المعنى الذي به سُمِّيَ اللون لوناً، وليس بطريق الاشتراك ألبتة.

وأما **المشتركة**: فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة ألبتة، كاسم «العين» للعضو الباصر، وللميزان[3]، وللموضع الذي يتفجر منه الماء، وهي العين الفوارة، وللذهب، وللشمس؛ وكاسم «المشتري» لقابل عقد البيع، وللكوكب المعروف.

ولقد ثار من ارتباك المشتَرَكة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات، حتى ظنّ جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية إلا من حيث الاسم، وأن ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم «العين»، وكمشاركة قابل عقد البيع للكوكب في اسم «المشتري». وبالجملة: الاهتمامُ بتمييز المَشْتَرَكة عن المتواطئة مُهِمٌّ، فلنزد له شرحاً فنقول:

الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرناه، وقد يدل على المتضادين، «كالجَلَلِ» للحقير والخطير، «والناهل» للعطشان والريّان، و«الجون» للسواد والبياض[4]، و«القرء» للطهر والحيض.

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «الذي وضع الاسم عليها».

(٢) كذا في ن. وفي ب: «الذي وضع الاسم».

(٣) لم نجد في اللسان والقاموس أن العين تكون بمعنى الميزان، ولكن فيهما: العين مَيْل الميزان.

(٤) صوابه أن يقول: الأبيض والأسود، لأن الجَوْن وصف وليس مصدراً.

واعلم أن المشْتَرَك قد يكون مشكلاً[1] قريب الشبه من المتواطىء، ويعسر على الذهن، وإن كان في غاية الصفاء، الفرق. ولنسم ذلك متشابهاً، وذلك مثل اسم «النور» الواقع على الضوء المبصَرِ من الشمس، والنار، والواقع على العقل الذي به يُهتدى في الغوامض. فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونها جسماً، إذ الجسمية فيهما لا تختلف ألبتة، مع أنه ذاتي لهما. ويقرب من لفظ النور لفظ «الحيّ» على النبات والحيوان، فإنه بالاشتراك المحض، إذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماؤه، ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة[2]. وإطلاقه على الباري تعالى إذا تأملت عرفت أنه لمعنىً ثالث يخالف الأمرين جميعاً.

ومن أمثال ينابيع[3] الأَغاليط هذه:

مغلطة أخرى: قد تلتبس المترادفة بالمتباينة، وذلك إذا أُطْلِقَتْ أسامٍ مختلفة على شيء واحد، باعتبارات مختلفة: ربما ظُنَّ أنها مترادفة: كالسيفِ والمهند والصارم؛ فإن «المهند» يدل على السيف مع زيادة نسبة إلى الهند، فخالف إذاً مفهومُه مفهومَ السيف؛ و«الصارم» يدل على السيف مع صفة الحِدّة والقطع، لا «كالأسد» و«الليث».

وهذا كما أنّا في اصطلاحاتنا النظرية نحتاج إلى تبديل الأسامي على شيء [١/٣٣] واحد عند تبدُّل اعتباراته، كما أنا نسمي العلم التصديقيّ الذي هو نسبةٌ بين مفردين: «دَعْوىٰ»، إذا تحدى به المتحدي، ولم يكن عليه برهان، إن كان في مقابلة خصم؛ وإن لم يكن في مقابلة خصم سميناه «قضية» - كأنه قضى فيه

---

(١) كذا في ن، ب ولعل الصواب: «مُشَكِّكاً» وانظر كتب المنطق. وانظر أيضا: شرح الكوكب المنير لابن النجار (١/ ١٣٢، ١٣٣) وفيه: «إن تفاوتت أفراد الكلّي بقلّةٍ وكثرة، كنور السراج والشمس، أو بشدة وضعف، كبياض الثلج وبياض العاج، فاللفظ «مُشَكِّك» لأنه يُشَكِّكُ الناظر فيه: هل هو متواطىء لوجود الكلّيّ في أفراده، أو مشترك لتغايُر أفراده».

(٢) في هذا نظر، فإن «الحيّ» ليس مشتركاً، بل هو موضوع للقدر المشترك بين النبات والحيوان، وهو ما به النموّ. فهو متواطىء أو مشكّك.

(٣) كذا في ن، وفي ب: «ومن أمثال هذه تتابع الأغاليط».

على شيء بشيء؛ فإن خاض في ترتيب قياس للدليل عليه سميناه: «مطلوباً»، فإن دل بقياسه على صحته سميناه: «نتيجة»، فإن استعمله دليلاً في طلب أمر آخر، ورتَّبه في أجزاء القياس سميناه «مقدِّمة». وهذا ونظائره مما يكثر.

مثال الغلط في المشترك: قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة المكره على القتل: يلزمه القصاص لأنه مختار، ويقول الحنفي: لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس بمختار.

ويكاد الذهن لا ينبو عن التصديق بالأمرين. وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال. وترى الفقهاء يتعثّرون فيه، ولا يهتدون إلى حله، وإنما ذلك لأن لفظ «المختار» مشترك، إذ قد يُجعل لفظ «المختار» مرادفاً للفظ «القادر» ومساوياً له إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة، كالمحمول. فيقال: هذا عاجز محمول، وهذا قادر مختار. ويراد «بالمختار» القادر الذي يقدر على الفعل وتَرْكِهِ، وهو صادق على المكره. وقد يعبر «بالمختار» عمن يُخَلَّى[1] في استعمال قدرتِهِ ودواعِي ذاته. فلا تُحرِّكُ دواعِيه من خارج، وهذا يَكْذِبُ على المكرهَ، ونقيضُهُ -وهو أنه ليس بمختار- يَصْدُق عليه. فإذاً صدق عليه أنه مختار وأنه ليس بمختار، ولكن بشرط أن يكون مفهوم «المختار» المنفيّ غيرَ مفهوم «المختار» المثبت.

ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى تاهت فيها عقول الضعفاء. فليستدل بهذا القليل على الكثير.

الفصل الثاني
من الفن الأول
النظر في المعاني المفردة

ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة:

---

(١) ب «عمن تخلَّى».

الأول: أن المعنى إذا وصف بالمعنى ونسب إليه وُجِد إما ذاتيّاً، وإما عرضيّاً، وإما لازماً. وقد فصّلناه.

والثاني: أنه إذا نسب إليه وجد إما أعمّ، كالوجود بالإضافة إلى الجسمية، وإما أخص، كالجسمية بالإضافة إلى الوجود، وإما مساوياً، كالمتحيز بالإضافة إلى الجوهر عند قوم وإلى الجسم عند قوم.

الثالث: أن المعاني باعتبار أسبابها المدرِكَةِ لها ثلاثة: محسوسة، ومتخيلة، ومعقولة.

ولنصطلح على تسمية سبب الإدراك قوة.

فنقول: في حَدَقَتِك معْنى به تميزت الحدقة عن الجبهة، حتى صرت تبصر بها، وإذا بطل ذلك المعنى[1] بطل الإبصار. والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطها وجود المُبْصَر، فلو انعدم المبصَر انعدم الإبصار، وتبقى صورته في دماغك كأنك تنظر [١/ ٣٤] إليها، وهذه الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيّل، بل عدمُهُ وغيبتُهُ لا تنفى الحالة المسماة تخيّلاً، وتنفى الحالة التي تسمى إبصاراً. ولما كنتَ تُحِسُّ بالمتخيل في دماغك، لا في فخذك وبطنك، فاعلم أن الدماغ غريزة[2] وصفة بها يتهيأ التخيّل، وبها باين البطن والفخذ، كما بايَنَ العينُ الجبهةَ والعَقِبَ في الإبصار بمعنىً اختص به لا محالة.

والصبيّ في أول نشئِهِ تقوى فيه قوة الإبصار لا قوةُ التخيّل. فلذلكَ إذا ولع بشيء، فغيَّبْتَهُ عنه وأشغلته بغيره، اشتغل به ولها عنه.

وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيّل ولا يفسد الإبصار، فيرىٰ الأشياء، ولكنه كما تغيب عنه ينساها[3].

وهذه القوة يشارك البهيمة فيها الإنسان، ولذلك مهما رأى الفرسُ الشعير

---

(١) ن: «وإذا بطل ذلك من الأعمى الخ».

(٢) قوله «الدماغ غريزة»: بل الدماغ هو الجهاز المادي العضوي الذي مقره الجمجمة، فليس هو غريزة، لكنه مقرّ القوة المفكرة المسماة «العقل».

(٣) قوله: «كما تغيب عنه ينساها» أي حالما تغيب. فالكاف للمبادرة، كقولهم سَلِّمْ كما تدخل، وصلِّ كما يدخل الوقت.

تذكر صورته التي كانت له في دماغه، فعرف أنه موافق له، وأنه مستلذ لديه، فبادر إليه. فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها ثانياً كرؤيته لها أولاً، حتى لا يبادر إليه مالم يجرِّبْه بالذوق مرة أخرى.

ثم فيك قوة ثالثة شريفة يباين الإنسان بها البهيمة، تسمى عقلاً، محلها إما دماغك، وإما قلبك. وعند من يرى النفس جوهراً قائماً بذاته غير متحيز محلُّها النفس. وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس بين قوة الإبصار وقوة التخيل فرق، إلا أن وجود المبصَرِ شرط لبقاء الإبصار، وليس شرطاً لبقاء التخيل، وإلا فصورة الفرس تدخل في الإبصار، مع قدر مخصوص، ولون مخصوص، وبعد منك مخصوص، ويبقى في التخيل ذلك البعد، وذلك القدر واللون، وذلك الوضع والشكل، حتى كأنّك تنظر إليه.

ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكِّرة، شأنها أن تقْدِرَ عَلى تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، ولكن إذا حضر في الخيال صورة إنسان قدر على أن يجعلها نصفين، فيصور نصف إنسان؛ وربما ركب شخصاً نصفه من إنسان، ونصفه من فرس، وربما تصوَّر إنساناً يطير، إذْ ثبت في الخيال صورة الإنسان وحده، وصورة الطَّيَرانِ وحده، وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الإنسان. وليس في وسعها ألبتة اختراع صورة لا مثال لها في الخيال، بل كل تصرّفاتها[1] بالتفريق والتأليف في الصور الحاصلة في الخيال.

والمقصود أن مباينة إدراك العقل لإدراك التخيل أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها - أعني التي ليست ذاتية: كما سبق - فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار [١/ ٣٥] مخصوص من الجسم، ومعه شكل مخصوص منك بقربٍ أو بعد. ومعلوم أن الشكل غير اللون، والقدر غير الشكل. فإن المثلث له شكل واحد، صغيراً كان أو كبيراً. وإنما إدراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلحنا على تسميتها عقلاً، فيدرك السواد

(١) كذا في ن. وفي ب «تصوراتها».

ويقضي بقضايا، ويدرك اللونية مجردةً، ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة. وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الالتفات إلى العاقل وغير العاقل، وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين. وحيث يستمر في نظرِهِ قاضياً على الألوان قد لا يحضره معنى السواديّة والبياضية وغيرهما. وهذه من عجيب خواصها وبديعأفعالها: فإذا رأى فرساً واحداً أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير، والأشهب والكميت، والبعيد منه في المكان والقريب، بل يدرك الفَرَسِيّةَ المجردة المطلقة، متنزِّهةً عن كل قرينة ليست ذاتية لها. فإن القدر المخصوص، واللون المخصوص، ليس للفرس ذاتياً، بل عارضاً، أو لازماً في الوجود، إذ مختلفات اللونِ والقدرِ تشترك في حقيقة الفَرَسية.

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال، والوجوه، والأحكام؛ ويعبِّر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة «من خارج»، بل «من داخل»، يعنون خارج الذهن وداخله. ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة: تارة يقولون إنها موجودة معدومة، وتارة يقولون: لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة[1]. وقد دارت فيه رؤُوسُهم، وحارت عقولهم. والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس؛ إذ من ههنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف، وما كان قبله كان يشارك التخيُّلُ البهيميُّ فيه التخيلَ الإنساني. ومن تحيَّرَ في أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته؟!

الفصل الثالث من السوابق
في أحكام المعاني المؤلفة

قد نظرنا في مجرّد اللفظ، ثم في مجرّد المعنى. فننظر الآن في تأليف المعنى على وجهٍ يتطرق إليه التصديق والتكذيب، كقولنا مثلاً: العالَمُ حادث، والباري

(١) كذا في ن. أما ب ففيها: «تارة يقولون إنها موجودة معلومة، وتارة يقولون: لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة».

تعالى قديم. فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين، بنسبة إحداهما إلى الأخرى، إما بالإثبات كقولك: العالم حادث، أو بالسلب كقولك: العالم ليس بقديم. وقد التأم هذا من جزأين يسمِّي النحويون أحدَهما مبتدأً والآخرَ خبراً. ويسمى المتكلمون أحدهما وصفاً والآخَرُ موصوفاً، [٣٦/١] ويسمى المنطقيون أحَدَهُما موضوعاً والآخَرَ محمولاً، ويسمى الفقهاء أحدهما حُكماً والآخر محكوماً عليه. ويسمّى المجموعُ قضيةً.

وأحكام القضايا كثيرة. ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة إليه، وتضر الغفلة عنه، وهو حكمان:

[**الحكم**] **الأول**: أن القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضيِّ عليه إلى التعيين، والإهمال، والعموم، والخصوص. فهي أربع:

الأولى: قضية في عين، كقولنا: زيد كاذب، وهذا السواد عَرَض.

الثانية: قضية مطلقة خاصة، كقولنا: بعض الناس عالم، وبعض الأجسام ساكن.

الثالثة: قضية مطلقة عامة، كقولنا: كل جسم متحيز، وكل سواد لون.

الرابعة: قضية مهملة، كقولنا: الإنسان في خسر.

وعلة هذه القسمة أن المحكوم عليه إما أن يكون عيناً مشاراً إليه أو لا يكون عيناً، فإن لم يكن عيناً فإما أن يحصر بسور يبين مقداره بكلِّيَّتِهِ، فتكون مطلقة عامة، أو بجزئيّتِهِ فتكون خاصة، أوْ لا يُحْصَرَ بسور، فتكون مهملة. والسور هو قولك: كلٌّ وبعضٌ، وما يقوم مقامها.

ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة، فإن المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم. فيصدق طرفا النقيض. كقولك: «الإنسان في خسر» تعني الكافر، «الإنسان ليس في خسر»، تعني الأنبياء. ولا

ينبغي أن يسامح بهذا في النظريات- مثاله: أن يقول الشَفْعَويُّ مثلاً: معلوم أن المطعوم ربوي، والسَّفرجَلُ مطعوم، فهو إذاً ربوي. فإن قيل: لم قلت: المطعوم ربوي؟ فتقول: دليله البرُّ والشعير والتمر[1]، فإنها مطعومات، وهي ربوية. فينبغي أن يقال: فقولك: المطعوم ربوي -أردت به كلَّ المطعومات أو بعضها؟ فإن أردت البعض لم تلزم النتيجة؛ إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي، ويكون هذا خللاً في نظم القياس كما يأتي وجهه. وإن أردت الكلِّ فمن أين عرفت هذا، وما عددته من البر والشعير ليس كل المطعومات؟.

النظر الثاني[2]: في شروط النقيض، وهو محتاج إليه، إذ ربَّ مطلوب لا يقوم الدليل عليه، ولكن على بطلان نقيضه، فيُسْتَبَانُ من إبطاله صحة نقيضه.

والقضيتان المتناقضتان يعنىٰ بهما كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى بالضرورة. كقولنا: العالم حادث، العالم ليس بحادث.

وإنما يلزم صدق إحداهما عند كذب الأخرى بستة شروط:

الأول: أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحداً بالذات لا بمجرد اللفظ، فإن اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا، كقولك: النور مُدْرَكٌ بالبصر. النور غيرُ مدركٍ بالبصر. إذا أردت بأحدهما الضوء، وبالآخر العقل.[١/ ٣٧] ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء: المضطر مختار، المضطر ليس بمختار، وقولهم: المضطر آثم، المضطر ليس بآثم؛ إذ قد يعبر بالمضطر عن المرتعد، والمحمولِ المطروحِ على غيره، وقد يعبّر به عن المدعو بالسيف إلى الفعل. فالاسم متحد، والمعنى مختلف.

الثاني: أن يكون الحكم واحداً، وإلا لم يختلفا فيه[3]: كقولك: العالَم قديم. العالم ليس بقديم. أردت بأحد القديمين ما أراده الله تعالى بقوله: ﴿**كالعرجون القديم**﴾ ولذلك لم يتناقض قولهم: المكره مختار، المكره ليس

---

(١) في ب هنا زيادة كلمة «بمعنى» ولا معنى لها، فأسقطناها تبعاً لـ «ن».

(٢) كذا في ن. وفي ب: «والاسم مختلف».

(٣) ن: فلا يبعد.

بمختار، لأن المختار عبارة عن معنيين مختلفين.

الثالث: أن تتحد الإضافة في الأمور الإضافية. فإنك لو قلت: زيد أب، زيد ليس بأب، لم يتناقضا؛ إذ يكون أباً لبكر، ولا يكون أباً لخالد. وكذلك تقول: زيدٌ أب، زيد ابن. فلا يتعدد[1] بالإضافة إلى شخصين. والعشرة نصف، والعشرة ليست بنصف، أي بالإضافة إلى العشرين والثلاثين. وكما يقال: المرأة مولّى عليها، المرأة غير مولى عليها. وهما صادقتان بالإضافة إلى النكاح والبيع، لا إلى شيء واحد، وإلى العصبة والأجنبي، لا إلى شخص واحد.

الرابع: أن يتساويا في القوة والفعل، فإنك تقول: الماء في الكوز مُرْوٍ. أي بالقوة، وليس الماء بِمُرْوٍ، أي بالفعل. والسيف في الغمد قاطع، وليس بقاطع. ومنه ثار الخلاف في أن الباريء في الأزل خالق أو ليس بخالق؟

الخامس: التساوي في الجزء والكل، فإنك تقول: الزنجي أسود، الزنجي ليس بأسود. أي ليس بأسود الأسنان - وعنه نشأ الغلط حيث قيل: إن العالِميّةِ حالٌ لزيد بجملته، لأن زيداً عبارةٌ عن جملته، ولم يعرف أنّا إذا قلنا: زيد في بغداد، لم نعن به أنه في جميع بغداد، بل في جزء منها، وهو مكان يساوي مساحة بدن زيد[2].

السادس: التساوي في المكان والزمان. فإنك تقول: العالم حادث، العالم ليس بحادث. أي هو حادث عند أول وجوده، وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم، وبعده باق. والصبيُّ تنبت له أسنان، والصبي لا تنبت له أسنان - ونعني بأحدهما: السنة الأولى وبالآخر التي بعدها.

وبالجملة فالقضية المناقِضة هي التي تسلب ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه، وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبتلك الإضافة بعينها وبالقوة إن كان ذلك بالقوة، وبالفعل إن كان ذلك بالفعل، وكذلك في الجزء والكل.

وتحصيل ذلك بأن لا تخالفَ القضيةُ النافيةُ المثبِتةَ إلا في تبدل النفي بالإثبات فقط.

---

(١) ن: فلا يبعد.

(٢) كذا في ن. وفي ب: «يساوي مساحته».

الفن الثاني: في المقاصد

وفيه فصلان: فصل في صورة البرهان، وفصل في مادته.

الفصل الأول
في صورة البرهان

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تُؤَلَّف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فيتولد منهما نتيجة.

وليس يتحد نمطه، بل يرجع [١/ ٣٨] إلى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ. والبقايا ترجع إليها.

النمط الأول

ثلاثة أضرب.

مثال **الأول** قولنا: كل جسم مؤلف، وكل مُؤَلَّفٍ حادث، فيلزم أن كل جسم حادث. ومن الفقه قولنا: كل نبيذٍ مسكر، وكلُّ مسكرٍ حرام. فلزم أن كلّ نبيذٍ حرام.

فهاتان مقدمتان، إذا سُلِّمَتَا على هذا الوجه، لزم بالضرورةِ تحريمُ النبيذ. فإن كانت المقدماتُ قطعيةً سميناها برهاناً، وإن كانت مسلَّمَةً سميناها قياساً جَدَليّاً، وإن كانت مظنونة سميناها قياساً فقهياً. وسيأتي الفرق بين اليقين والظن إذا ذكرنا أصل القياس. فإن كل مقدِّمةٍ أصل، فإذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة.

وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم أنهم يقولون: النبيذ مسكر، فكان حراماً، قياساً على الخمر. وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يردّ إلى النظم الذي ذكرناه، فإن رُدَّ إلى هذا النظم ولم يكن مسلّماً فلا تلزم النتيجة إلا بإقامة الدليل حتى يثبُتَ كونُهُ مسكراً إن نوزع فيه بالحس والتجربة، وكونُ المسكرِ حراماً

بالخبر، وهو قوله ﷺ: «كل مسكر حرام»[1] وقد ذكرنا في كتاب «أساس القياس»[2] أن تسمية هذا قياساً تجوّز؛ فإن حاصله راجع إلى إدراج[3] خصوص تحت عموم.

وإذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين، إحداهما: قولنا: «كل نبيذ مسكر»، والأخرى قولنا: «كل مسكر حرام». وكل مقدمةٍ تشتمل على جزأين: مبتدأ، وخبر، المبتدأ محكوم عليه، والخبر حكم؛ فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور. إلا أن أمراً واحداً يتكرر في المقدمتين، فيعود إلى ثلاثة أجزاء، بالضرورة، لأنها لو بقيت أربعةً لم تشترك المقدمتان في شيء واحد، وبطل الازدواج بينهما، فلا تتولد النتيجة؛ فإنك إذا قلت: النبيذ مسكر، ثم لم تتعرض في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر، لكن قلت: والمغصوب مضمون، أو العالم حادث، فلا ترتبط إحداهما بالأخرى، فبالضرورة ينبغي أن يتكرّر أحد الأجزاء الأربعة.

فلنصطلح على تسمية المتكرِّر «علة» وهو الذي يمكن أن يقترن بقولك «لأنّ» في جواب المطالبة بِلَم؟ فإنه إذا قيل لك: لم قلت إن النبيذ حرام؟ قلت: لأنه مسكر، ولا تقول: لأنه نبيذ، ولا نقول: لأنه حرام، فما يقترن به «لأنّ» هو العلة.

ولنسمِّ ما يجري مجرى النبيذ: محكوماً عليه، وما يجري مجرى الحرام: حكماً. فإنا في النتيجة نقول: فالنبيذ حرام.

ولنشتق للمقدّمتين اسمين منهما، لا من العلة؛ لأن العلة متكررة فيهما. فنسمي المقدمة المشتملة على المحكوم: المقدمة الأولى، وهي قولنا: كل نبيذٍ مسكر، والمشتملةَ على الحكم المقدمةَ الثانيةَ، وهي قولنا: كل مسكر حرام، أخذاً من [١/٣٩] النتيجة، فإنا نقول: فكل نبيذ حرام، فتذكر النبيذ أولاً، ثم الحرام.

---

(١) حديث «كل مسكر حرام» متفق عليه من حديث أبي موسى مرفوعاً.

(٢) كتاب أساس القياس طبع مؤخراً كما ذكرناه في المقدّمة.

(٣) ب: «ازدواج».

وغرض هذه التسمية سهولةُ التعريف عند التفصيل والتحقيق.

ومهما كانت المقدمات معلومةً كان البرهانُ قطعيّاً، وإن كانت مظنونة كان فقهياً. وإن كانت ممنوعةً فلا بد من إثباتها. وأما بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً، بل كل عاقل صدَّقَ بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجةِ مهما أحضرهما في الذهن، وأَحْضَرَ مجموعَهما بالبال.

وحاصلُ وجهِ الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف، لأنا إذا قلنا: النبيذ مسكر، جعلنا المسكر وصفاً، فإذا حكمنا على كل مسكر أنه حرام، فقد حكمنا على الوصف، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه، فإنه إن بطل قولنا: النبيذ حرام - مع كونه مسكراً - بطل قولنا كل مسكر حرام إذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام.

وهذا الضرب له شرطان في كونه منتجاً: شرطٌ في المقدمة الأولى، وهو أن تكون مثبَتَةً، فإن كانت نافية لم تنتج، لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم على المنفي حكماً على المنفي عنه. فإنك إذا قلت: لا خَلٌّ واحد مسكر، وكل مسكر حرام، لم يلزم منه حكم في الخلّ، إذْ وقعت المباينة بين المسكر والخل؛ فحكمك على المسكر بالنفي والإثبات لا يتعدى إلى الخل.

الشرط الثاني في المقدمة الثانية: وهو أن تكون عامة كلية، حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فيها، فإنك إذا قلت: كل سفرجلٍ مطعوم، وبعض المطعوم ربوي، لم يلزم منه كون السفرجل ربويّاً، إذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل. نعم إذا قلت: وكلُّ مطعومٍ ربوي لزم في السفرجل. ويثبت ذلك بعموم الخبر.

فإن قلت: فبماذا يفارق هذا الضرب الضربين الآخرين بعده؟ فاعلم أن العلة إما أن توضع محكوماً عليها في المقدمتين أو محكوماً بها في المقدمتين: أو توضع حكماً في إحداهما، محكومة في الأخرى - وهذا الأخير هو النظم الأول، والثاني والثالث لا يتضحان غاية الاتضاح إلا بالرد إليه؛ فلذلك قدمنا

ذكره.

النظم الثاني: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين مثاله قولنا: الباريء تعالى ليس بجسم[1]، لأن الباريء غير مؤلَّف، وكل جسم مؤلف؛ فالباريء تعالى إذن ليس بجسم. فها هنا ثلاثة معانٍ: الباري، والمؤلّف، والجسم - والمكرر هو المؤلَّف، فهو العلة، وتراه خبراً في المقدمتين وحكماً، بخلاف «المسكر» في النظم الأول إذ كان خبراً في إحداهما مبتدأ في الأخرى.

ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر، فهما [١/ ٤٠] متباينان. فالتأليف ثابت للجسم، منتف عن الباري تعالى، فلا يكون بين معنى الجسم وبين الباري التقاء - أي لا يكون الباري جسماً، ولا الجسم هو الباري تعالى.

ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد إلى النظم الأول بطريق العكس، كما أوضحناه في كتاب «معيار العلم»، وكتاب «محك النظر» فلا نطوّل الآن به.

وهذا النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء «بالفرق»؛ إذ يقولون: الجسم مؤلف، والباري غير مؤلف. وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج إلاّ قضية نافية سالبة، وأما النظم الأول فإنه ينتج النفي والإثبات جميعاً.

ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، فإن كانتا مثبتتين لم ينتجا، لأن حاصل هذا النظم يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر. فإنا نحكم على السواد والبياض باللونية، ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض، ولا عن البياض بأنه سواد. ونظمه أن يقال: كل سواد

---

(١) الصواب عند أهل السنة أنه لا يجوز نفي الجسم عن الله تعالى كما لا يجوز إثباته. إذ لم يرد نفيه ولا إثباته في الكتاب ولا في السنة. ولأن إثباته قد يوهم التشبيه، كما أن نفيه قد يوهم التعطيل أو نفي ما ثبت له تعالى - في النصوص من الاستواء والنزول وغيرهما. ثم إن هذه القضايا الكلية التي بنوا عليها هذا الدليل هي مجرّد شبهة مبنية على استقراء ناقص، كما سيأتي بيانه في كلام المؤلف نفسه بعد صفحات قليلة، ولنا هناك تعليق عليه.

الون، وكل بياض لون، فلا يلزم «كل سواد بياض» ولا «كل بياض سواد». نعم كل شيئين أُخبِر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال - وهو النفي.

النظم الثالث: أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين، وهذا يسميه الفقهاء «نقضاً»، وهذا إذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة، لا عامة. مثاله قولنا: كل سواد عرض، وكل سواد لون؛ فيلزم منه أن بعض العرض لون - وكذلك لو قلت: كل بُرٍّ مطعوم، وكل برٍّ ربوي؛ فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي. ووجه دلالته: أن الربوي والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شيء واحد، وهو البر، فالتقيا عليه، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصاً، وإن لم يكن عاماً؛ فأمكن أن يقال: بعض المطعوم ربوي، وبعض الربوي مطعوم.

النمط الثاني من البرهان

وهو «نمط التّلازُم».

وهو يشتمل على مقدمتين. والمقدمة الأولى،تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليماً إما بالنفي أو بالإثبات، حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها. ولنسم هذا «نمط التلازم».

ومثاله قولنا: «إن كان العالَمُ حادثاً، فله مُحْدِث»، فهذه مقدمة: «ومعلوم أنه حادث» وهي المقدمة الثانية، «فيلزم منه أن له محدثاً».

والأولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط لانفصلتا: إحداهما قولنا: إن كان العالم حادثاً. والثانية قولنا: فله محدث. ولنسم القضية الأولى: «المقدَّم»، ولنسم القضية الثانية: «اللازم» و«التابع». والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التي سميناها مقدَّماً وهو قولنا: «ومعلوم أن العالم حادث» - فتلزم منه [١/ ٤١] النتيجة، وهو «أن للعالَم محدِثاً»، وهو عين اللازم.

ومثاله في الفقه قولنا: «إن كان الوتر يؤدَّى على الراحلة بكل حال، فهو نفل، ومعلوم أنه يؤدى على الراحلة، فثبت أنه نفل».

وهذا النمط يتطرق إليه أربع تسليمات، تُنْتِجُ منها اثنتان، ولا تنتج اثنتان:

أما المنتج: فتسليم عين المقدم ينتج عين اللازم. مثاله قولنا: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة؛ فيلزم أن يكون المصلي متطهراً. ومثاله من الحسّ: إن كان هذا سواداً فهو لون - ومعلوم أنه سواد، فإذاً هو لون.

وأما المنتج الآخر: فهو تسليم نقيض اللازم، فإنه ينتج نقيض المقدم، مثاله قولنا: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر - فينتج أن الصلاة غير صحيحة. وإن كان بيعُ الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الإلزام، ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الإلزم، فيلزم منه أنه ليس بصحيح.

ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفضي إلى المحال فهو محال، وهذا يفضي إلى المحال فهو إذاً محال، كقولنا: لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقراً على العرش لكان إما مساوياً للعرش، أو أكبر، أو أصغر، وكل ذلك محال، فما يفضى إليه محال، وهذا يفضى إلى المحال، فهو إذاً محال.

وأما الذي لا ينتج: فهو تسليم عين اللازم، فإنا لو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة، فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه لا صحة الصلاة ولا فسادها، إذ قد تفسد الصلاة بعلة أخرى.

وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه؛ فإنا لو قلنا: ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة، فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهراً ولا كونه غير متطهر.

وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جُعِلَ شيء لازماً لشيء، فينبغي أن لا يكون الملزوم أعمّ من اللازم، بل إما أخصّ أو مساوياً. ومهما كان أَخَصّ فثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم، إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون. وهو الذي عنيناه بتسليم عين اللازم. وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص بالضرورة، إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد، وهو الذي عنيناه

بتسليم نقيض اللازم. وأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص، فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد، فلذلك قلنا: تسليم عين اللازم لاينتج[1]، وأما انتفاء [١/ ٤٢] الأخص فلا يوجب انتفاء الأعم ولا ثبوته؛ فإن انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوتَه، وهو الذي عنيناه بقولنا: إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج أصلاً. وإن جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ، كمن يقول: إن كان هذا لوناً فهو سواد.

فإن كان اللازم مساوياً للمقدم أنتج منه أربع تسليمات، كقولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، لكنه موجود، فإذاً هو واجب؛ لكنه واجب، فإذاً هو موجود؛ لكن الرجم غير واجب، فالزنا غير موجود، لكن زنا المحصن غير موجود، فالرجم غير واجب.

وكذلك كل معلول له علة واحدة، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة فالنهار موجود؛ لكن النهار موجود فهي إذاً طالعة؛ لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود؛ لكن النهار غير موجود، فهي إذاً غير طالعة.

النمط الثالث

نمط التعاند

وهو على ضدّ ما قبله. والمتكلمون يسمونه: «السَّبْر والتقسيم». والمنطقيون يسمونه: «الشَّرْطيّ المنفصل» ويسمون ما قبله: «الشَّرْطي المتصل».

وهو أيضاً يرجع إلى مقدمتين ونتيجة.

ومثاله: العالم إما قديم وإما حادث، وهذه مقدمة، وهي قضيتان. الثانية: أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها، فيلزم منه - لا محالة - نتيجة. وينتج منه أربع تسليمات، فإنا نقول: لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بحادث فهو قديم، لكنه ليس بقديم فهو حادث.

---

(١) ب: «تسليم عين المقدّم» وهو خطأ نبه إليه مصحح البولاقية. ووجدناه في ن على الصواب.

وبالجملة: كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيهما شرائط التناقض - كما سبق فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفي أحدهما إثبات الآخر.

ولا يشترط أن تنحصر القضية في قسمين، بل شرطه أن تستوفي أقسامه - فإن كانت ثلاثة فإنا نقول: العدد إما مساو أو أقل أو أكثر، فهذه ثلاثة، لكنها حاصرة. فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث، وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه. والذي لا يُنْتِجُ فيه انتفاءَ واحد هو أن لا يكون محصوراً، كقولك: زيد إما بالعراق وإما بالحجاز. فهذا مما يوجب إثباتُ واحد نفيَ الآخر. أما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر، إذ ربما يكون في صقع آخر.

وقول من أثبت رؤية الله بعلة الوجود يكاد لا ينحصر كلامه إلا أن نتكلف له وجهاً، فإن قول مصحح الرؤية: لا يخلو، إما أن يكون كونه جوهراً، فيبطل بالعرض، أو كونه عرضاً فيبطل بالجوهر؛ أو كونه سواداً أو لوناً، فيبطل بالحركة. فلا تبقى شركة لهذه المختلفات إلا في الوجود.

وهذا غير حاصر؛ إذ يمكن [١/ ٤٣] أن يكون قد بقي أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث، مثل كونه بجهةٍ من الرائي مثلاً. فإن أبطل هذا فلعله لمعنى آخر، إلا أن يتكلف حصر المعاني، وينفي جميعها سوى الوجود، فعند ذلك ينتج.

فهذه أشكال البراهين. فكل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع الخمسة، فهو غير منتجٍ ألبتة. ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب «محك النظر»، وكتاب «معيار العلم».

الفصل الثاني من المقاصد
في بيان مادة البرهان

وهي المقدمات الجاريةُ من البرهان مجرى الثوب من القميص، والخشب من السرير. فإن ما ذكرناه يجري مجرى الخياطة من القميص، وشكل السرير من

السرير. وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير، إذ لا يتأتّى من الخشب قميص، ولا من الثوب سيف، ولا من السيف سرير، فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج، بل البرهان المنتج لا ينصاغ إلا من مقدماتٍ يقينيةٍ إن كان المطلوب يقينيّاً، أو ظنية إن كان المطلوب فقهيّاً.

فلنذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته. ولنذكر مُدْرَكَه لتُفهم الآلة التي بها يُقْتَنَصُ اليقين.

أما **اليقين**: فشرحه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا، وسكنت إليها، فلها ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يتيقن ويقطع به، وينضاف إليه قطع ثان: وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح، ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهوٌ ولا غلط ولا التباس. فلا يجوِّز الغلط في يقينها الأول، ولا في يقينها الثاني. ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ، بل حيث لو حكى لها عن نبيّ من الأنبياء أنه أقام معجزة، وادَّعَىٰ ما يناقضها، فلا تتوقف في تكذيب الناقل. بل تقطع بأنه كاذب، أو تقطع بأن القائل ليس بنبي وأن ما ظَنَّ أنه معجزة فهي مَخْرَقة.

وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها، بل تضحك من قائله وناقله، وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سرّ به انكشف له نقيض اعتقادها، فليس اعتقادها يقيناً.

مثاله: قولنا: الثلاثة أقلّ من الستة، وشخص واحد لا يكون في مكانين، والشيء الواحد لا يكون قديماً حادثاً، موجوداً معدوماً، ساكناً متحركاً، في حالة واحدة.

الحالة الثانية: أن تصدق بها تصديقاً جزماً لا تتمارى فيه، ولا تشعر بنقيضها ألبتة، ولو أُشعِرت بنقيضها تعسّر إذعانها للإصغاء إليه، ولكنها لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيض معتقدها عمن هو أعلم الناس عندها، كنبي أو صديق، أورث ذلك فيها توقُّفاً. [١/ ٤٤]

ولنسمّ هذا الجنس: اعتقاداً جزماً، وهو أكثر اعتقادات عوامّ المسلمين

واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة. فإنهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا، فوقع عليه نشؤهم، فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز.

الحالة الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به، وهي تشعر بنقيضه، أو لا تشعر. لكن لو أُشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله. وهذا يسمى ظنّاً. وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى. فمن سمع من عَدْلٍ شيئاً سكنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثانٍ زاد السكون، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة، فإن انضافت إليه تجربةٌ لصِدقهم على الخصوص زادت القوة، فإن انضافت إليه قرينة، كما إذا أخبروا عن أمرٍ مخوف، وقد اصفرت وجوههم، واضطربت أحوالهم، زاد الظن. وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حدّ التواتر.

والمحدّثون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقيناً، حتى يطلقوا القول بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاحُ توجب العلم والعمل.

وكافة الخلق إلا آحاد المحقّقين يسمون الحالةَ الثانية يقيناً، ولا يميّزون بين الحالة الثانية والأولى.

والحق أن اليقين هو الأول، والثاني مظنة الغلط.

فإذا ألّفت برهاناً من مقدمات يقينية على الذوق الأول، وراعيت صورة تأليفه على الشروط الماضية؛ فالنتيجة ضرورية، يقينية، يجوز الثقة بها. هذا بيان نفس اليقين.

أما مدارك اليقين: فجميع ما يتوهم كونه مُدْرَكاً لليقين والاعتقاد للجزم ينحصر في سبعة أقسام:

الأول: **الأوليات**، وأعني بها العقليات المحضة التي أفضى ذاتُ العقل بمجرده إليها[1] من غير استعانةٍ بحسّ أو تخيّل، وجبل على التصديق بها، مثل

(١) ن: «التي اقتضى ذات العقل حصولها».

علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد، ونظائره.

وبالجملة: هذه القضايا تصادَفُ مرتسِمةً في العقل منذ وجوده، حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً بها، ولا يدري متى تجدد، ولا يقف حصوله على أمر سوىٰ وجود العقل، إذ يرتسم فيه الموجود مفرداً، والقديم مفرداً، والحادث مفرداً؛ والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض، مثل أن القديم حادث، فيكذب العقل به؛ وأن القديم ليس بحادث، فيصدق العقل به؛ فلا [١/ ٤٥] يحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات، وإلى قوة مفكّرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض، فينتهض العقل على البديهة إلى التصديق أو التكذيب.

الثاني: المشاهدات الباطنة: وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه، وفرحه، وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس. فهذه ليست من الحواس الخمس، ولا هي عقلية، بل البهيمة تدرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل، وكذا الصبي. والأوّليات لا تكون للبهائم ولا للصبيان.

الثالث: المحسوسات الظاهرة: كقولك الثلج أبيض، والقمر مستدير، والشمس مستنيرة. وهذا الفن واضح، لكن الغلط يتطرق إلى الأبصار لعوارض، مثل بعِد مفرط، وقُرْبٍ مفرط، أو ضعفٍ في العين. وأسباب الغلط في الإبصار الذي هو[١] على الاستقامة، ثمانية، والذي بالانعكاس، كما في المرآة، أو بالانعطاف، كما يرى ما وراء البلور والزجاج، فيتضاعف فيه أسباب الغلط.

واستقصاء ذلك في هذه العلاوة غير ممكن. فإن أردت أن تفهم منه أنموذجاً فانظر إلى طرف الظل فتراه ساكناً، والعقل يقضي بأنه متحرك، وإلى الكواكب فتراها ساكنة، وهي متحركة، وإلى الصبي في أول نشوئه، والنبات في أول النشوء، وهو في النموّ والتزايد في كل لحظة على التدريج، فتراه واقفاً، وأمثال ذلك مما يكثر.

---

(١) ب: «التي هي».

الرابع: التجريبيّات: وقد يعبَّر عنها باطّراد العادات. وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة، والخبز مشبع، والحجر هاوٍ إلى أسفل، والنار صاعدة إلى فوق، والخمر مسكر، والسقمونيا مسهل. فإذاً المعلومات التجريبية يقينية عند من جرَّبَها. والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة. فمعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل، كمعرفتك بأن الماء مُرْوٍ. وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه. وهذه غير المحسوسات؛ لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأرض، وأما الحكم بأن كل حجر هاوٍ فهي قضية عامة، لا قضية في عين، وليس للحسّ إلا قضية في عين. وكذلك إذا رأى مائعاً، وقد شربه فسكر، فحكم بأن جنس هذا المائع مسكر، فالحس لم يدرك إلا شرباً وسكراً واحداً معيناً. فالحكم في الكل إذاً هو للعقل، ولكن بواسطة الحس وبتكرُّرِ الإحساس مرّة بعد أخرى. إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها، فمن تألم له موضع فصبّ عليه مائعاً فزال ألمه، لم يحصل له العلم بأنه المزيل، إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص فزال. فربما يخطر له أن إزالته بالإتفاق، فإذا تكرّر مراتٍ [٤٦/١] كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقينٌ وعلمٌ بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد، والخبز مزيل لألم الجوع.

وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعدَ التكرر على الحس بواسطة قياس خفيّ ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه ولم يُشَكِّله(١) بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف.

وهذا الآن يحرّك قطباً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسبّبات التي يعبر عنها باطراد العادات. وقد نبّهنا على غورها في كتاب «تهافت الفلاسفة». والمقصود تمييز التجريبيّات عن الحسيات.

ومن لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينات، فيتعذر عليه ما يلزم منها من النتائج، فيستفيدها من أهل المعرفة بها. وهذا كما أن الأعمى

---

(١) ب: «ولم يشغله».

والأصم، تعوزهما جملة من العلوم التي تستنتج من مقدمات محسوسة، حتى يقدر الأعمى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض، فإن ذلك يعرف بأدلةٍّ هندسِية تنبني على مقدمات حسية. ولما كان السمع والبصر شبكة جملةٍ من العلوم، قرنهما الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع.

الخامس: المتواترات: كعلمنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، وبعدد الصلوات الخمس، بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل بالذمي. فإن هذا أمر وراء المحسوس، إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة، وأما الحكم بصدقه فهو للعقل، وآلته السمع، ولا مجرد للسمع، بل تكرر السماع. ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد. ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط، بل هو كتكرر التجربة، ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى، إلى أن ينقلب الظنُّ علماً، ولا يشعر بوقته. فكذلك التواتر.

فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين[1]، وما بعدها ليس كذلك.

السادس: الوهميات: وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أنْ يكون مشاراً إلى جهته، فإنَّ موجوداً لا متصلاً بالعالم، ولا منفصلاً عنه، ولا داخلاً ولا خارجاً، محال. وإن إثبات شيءٍ مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال[2].

وهذا عَمَلُ قوةٍ في التجويف الأوسط[3] من الدماغ، وتسمى وهمية، شأنُها ملازمةُ المحسوسات ومتابعتها والتصرف فيها. فكل ما لا يكونُ على وفق المحسوسات التي أَلِفَتْها، فليس في طباعها إلا النَّبْوَةُ عنها، وإنكارها.

---

(١) سيأتي للمؤلف إضافة نوع آخر من مدارك العلوم اليقينية، وهو ما كثرت عليه دلالة القرائن الصحيحة. انظر باب التواتر من قسم السنة النبوية.

(٢) يشير إلى مذهب المتكلمين في حق الله تعالى: يقولون إن ليس داخل العالم ولا خارجه، وليس في جهة. وهو مخالف لدلالة العشرات بل المئات من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على أن تعالى في السماء، مستو على عرشه.

(٣) ن: «في التجويف الأخير».

ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل: ليس وراء العالَم خلاءٌ ولا ملاء، وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان. والأولى منهما ربما وقع لك الأنس بتكذيبها، لكثرة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة، والثانية ربما لم تأنس بتكذيبها لقلة ممارستك لأدلتها. وإذا تأملتَ عرفت أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء غير ممكن؛ لأن الخلاء باطل بالبراهين القاطعة، إذ لا معنى له، والملاءُ متناهٍ بأدلة قاطعة، إذ يستحيل وجود أجسام لا نهاية لها. وإذا ثبت هذان الأصلان علم أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم. وهذه القضايا - مع أنها وهمية كاذبة[1] - فهي في النفس لا تتميز عن الأوّليّات القطعية، مثل قولك: لا يكون شخص في مكانين، بل يشهد به أول الفطرة، كما يشهد بالأوليات العقلية، وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق، بل الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط، ومداركه الخمسة المذكورة.

وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل. ثم بعد معرفة الدليل أيضاً لا تنقطع منازعة الوهم، بل تبقى على نزاعها.

فإن قلت: فبماذا أميز بينها وبين الصادقة، والفطرة قاطعة بالكل، ومتى يحصل الأمان منها؟

فاعلم أن هذه ورطة تاهَ فيها جماعة، فَتَسَفْسَطُوا وأنكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين، فقال بعضهم: طلب اليقين غير ممكن، وقالوا بتكافؤ الأدلة، وادعوا اليقين بتكافؤ الأدلة. وقال بعضهم: لا تيقُّن أيضاً بتكافؤ الأدلة، بل هو أيضاً في محل التوقف.

وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعى تطويلاً، فلا نشتغل به.

ونفيدك الآن طريقين نثق[2] بهما في تكذيب الوهم:

[الطريق] الأول جُمْلِيّ: وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة. وهذه الصفات ليست من النظريّات، ولو عرضْتَ على الوهم نفسَ الوهم لأنكره، فإنه يطلب له سمكاً ومقداراً ولوناً. فإذا لم يجده أباه، ولو كلّفْتَ

---

(١) «كاذبة» ساقطة من ب.

(٢) ب: «تستعين».

الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم والإرادة، لصوّر لكل واحد قدراً ومكاناً مفرداً، ولو فرضْتَ له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد، أو جسم واحد، لقدّر بعضها منطبقاً على البعض، كأنه ستر رقيق مرسل على وجهه، ولم يقدر على تقدير[1] اتحاد البعض بالبعض بأسره، فإنه إنّما يشاهد الأجسام ويراها متميزةً في الموضع، فيقضي في كل شيئين بأن أحدهما متميز في الموضع عن الآخر.

الطريق الثاني: وهو معيار في آحاد المسائل، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثّل غير المحسوسات بالمحسوسات، [١/ ٤٨] إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات. فحيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدماتٍ يقينيةً ليساعده الوهم عليها، وينظِمَها نظم البرهان الذي ذكرناه؛ فإن الوهم يساعد على أن اليقينات إذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة، كما سبق في الأمثلة، وكما في الهندسيات. فتجد ذلك ميزاناً وحاكماً بينه وبينه. فإذا رأى الوهْمَ قد زاغ عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته، وساعد على صحة نظمها، وعلى كونه مُنْتِجاً[2]، علم أن ذلك من قصورٍ في طباعِهِ عن إدراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات.

فاكتفِ بهذا القدر فإن تمام الإيضاح فيه تطويل.

السابع: **المشهورات**: وهي آراء محمودة يوجب التصديقَ بها إما شهادةُ الكلِّ أو الأكثر، أو شهادةُ جماهير الأفاضل، كقولك: الكذب قبيح، وإيلام البريء قبيح، وكفران النعم قبيح، والإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن.

وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. فلا يجوز أن يُعوَّل عليها في مقدمات البرهان، فإن هذه القضايا ليست أوليّةً ولا وهمية، فإن الفطرة الأولى لا تقضى بها، بل إنما ينغرس قبولها في النفس بأسبابٍ كثيرة تعرِضُ من أول

---

(١) «تقدير» زيادة من ن.

(٢) ب: «وعلى كونه نتيجة».

الصبا، وذلك بأن تُكرَّرَ على الصبيّ، ويكلَّفَ اعتقادَها، ويُحسَّنَ ذلك عنده. وربما يَحْمِلُ عليها حب التسالم وطيب المعاشرة. وربما تنشأ من الحنان ورقة الطبع. فترى أقواماً يصدّقون بأن ذبح البهائم قبيح، ويمتنعون عن أكل لحومها، وما يجري هذا المجرى. فالنفوس المجبولة على الحنان والرقة أطوع لقبولها.

وربما يحمل على التصديق بها الاستقراء الكثير.

وربما كانت القضية صادقةً، ولكن بشرطٍ دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط، ويستمر على تكرير التصديق، فيرسخ في نفسه، كمن يقول مثلاً: التواتر لا يورث العلم؛ لأن كل واحد من الآحاد لا يورث العلم، فالمجموع لا يورث، لأنه لا يزيد على الآحاد. وهذا غلط، لأن قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الانفراد، وعند التواتر فات هذا الشرط، فيذهل عن هذا الشرط لدقّته ويصدق به مطلقاً.

وكذلك يصدّق بقوله: إن الله على كل شيء قدير، مع أنه ليس قادراً على خلق ذاته وصفاته، وهو شيء، لكن هو قدير على كل شيء بشرطِ كونِهِ ممكناً في نفسه، فيذهل عن هذا الشرط ويصدّق به مطلقاً، لكثرة تكرُّرِه على اللسان، ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق.

وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة، وهي من مَثَارات الغلط العظيمة. وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة[١/ ٤٩] ذهلوا عن سببها[1]. فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة، فيتحيّرون فيها.

فإن قلت: فبم يدرك الفرق بين المشهور والصادق؟

فاعرض قول القائل: العدل جميل، والكذب قبيح، على العقل الأول الفطري الموجب للأوليات، وقدّر أنك لم تعاشر أحداً، ولم تخالط أهل ملّة، ولم تأنس بمسموع، ولم تتأدب باستصلاح، ولم تُهَذَّبْ بتعليم أستاذ ومرشد، وكَلِّفْ نفسك أن تُشَكِّكَ فيه، فإنك تقدر عليه وتراه متأتِّياً. وإنما الذي يُعَسِّر عليك هذه التقديرات أنك على حالةٍ تضادُّها. فإن تقدير الجوع في حال الشبع عسير. وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال، ولكن إذا تحذَّقْتَ فيها

---

(١) «ذهلوا عن سببها» ساقط من ب.

أمكنك التشكك، ولو كلفتَ نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتّياً، بل لا يتأتّىٰ الشك في أن العالم ينتهى إلى خلاء أو ملاء، وهو كاذب وهمي، لكن فطرة الوهم تقتضيه، والآخر يقتضيه فطرة العقل.

وأما كون الكذب قبيحاً فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل، بل ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات. وهذه أيضاً معارَضَةٌ مظلمة يجب التحرّز عنها.

فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان.

فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان. والمستفاد من غلط الوهم لا يصح ألبتة. والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية، ولا تصلح لإفادة اليقين ألبتة.

الفن الثالث من دعامة البرهان

في اللواحق

وفيه فصول:

الفصل الأول

في بيان أن ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها.

فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً.

وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسببه إما قصور علم الناظر، أو إهماله إحدى المقدمتين للوضوح، أو لكون التلبيس في ضمنه حتى لا ينتبه له، أو لتركيب الضروب وجمعِ جملةٍ منها في سياق كلام واحد.

مثال ترك إحدى المقدمتين لوضوحها، وذلك غالبٌ في الفقهيات والمحاورات احترازاً عن التطويل: كقول القائل: «هذا يجب عليه الرجم لأنه زنى، وهو محصن» وتمام القياس أن تقول: «كل من زنى وهو مُحْصَن فعليه

الرجم، وهذا زنى وهو محصن» ولكن تَرَكَ المقدمة الأولى لاشتهارها. وكذلك يقال: «العالَمُ محدَثٌ» فيقال: لم؟ فيقول: «لأنه جائز» ويقتصر عليه، وتمامه أن يقول: «كل جائز فله فاعل، والعالم جائز، [١/ ٥٠] فإذاً له فاعلٌ». ويقول في نكاح الشغار: «هو فاسد لأنه منهي عنه» وتمامه أن يقول: «كل منهي عنه فهو فاسد، والشغار منهيٌّ عنه، فهو إذاً فاسد» ولكن تَرَكَ الأولى لأنها موضع النزاع، ولو صرح بها لتنبه الخصم لها، فربما تَرَكَها للتلبيس مرة، كما تَرَكها للوضوح أخرى.

وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون، مثل قوله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾** [الأنبياء: ٢٢] فينبغي أن يضمّ إليها «ومعلوم أنهما لم تفسدا» وقوله تعالى: **﴿إذاً لابتغَوْا إلى ذي العرش سبيلا﴾** [الإسراء: ٤٢] وتمامه أنه «معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً».

ومثال ما يترك للتلبيس أن يقال: «فلان خائن في حقك» فتقول لم؟ فيقال: «لأنه كان يناجي عدوَّك». وتمامه أن يقال: «كل من يناجي العدو فهو عدوّ، وهذا يناجي العدوّ، فهو إذاً عدوّ» ولكن لو صرح به لتنبه الذهن بأن من يناجي العدوّ فقد ينصحه وقد يخدعه، فلا يجب أن يكون عدوّاً.

وربما يترك المقدمة الثانية، وهي مقدمة المحكوم عليه. مثاله أن يقال: «لا تخالط فلاناً» فيقول: لم؟ فيقال: «لأن الحُسّاد لا يخالَطون» وتمامه أن يضم إليه «إن هذا حاسد، والحاسد لا يخالَط، فهذا إذاً لا يخالَط».

وسبيلُ من يريد التلبيس إهمالُ المقدِّمة التي التلبيس تحتها، استغفالاً للخصم واستجهالاً له. وهذا غلط في النظم الأول.

ويتطرق ذلك إلى النظم الثاني والثالث.

مثاله: قولك: «كل شجاع ظالم». فيقال: لم؟ فيقال: «لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً». وتمامه أن يقول: «الحجاج شجاع، والحجاج ظالم، فكل شجاع ظالم» وهذا غيرُ منتج، لانه طَلَبُ نتيجةٍ عامة من النظم الثالث. وقد بينا أنه لا ينتج إلاّ نتيجة خاصة. وإنما كان من النظم الثالث لأن الحجاج هو العلة، لأنه المتكرر في المقدمتين لأنه محكوم عليه في المقدمتين، فيلزم منه أن «بعض

الشجعان ظالم» ومن ههنا غلط من حكم على كل المتصوّفة أو كل المتفقّهة بالفساد إذا رأى ذلك من بعضهم. ونَظْمُ قياسِه «إن فلاناً متفقّه، وفلان فاسق، فكل متفقه فاسق» وذلك لا يلزم، بل يلزم: أن بعض المتفقّه فاسق.

وكثيراً ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه: أن يرى الفقيهُ حكماً في موضع معين، فيقضي بذلك الحكم على العموم، فيقول مثلاً: البرّ مطعوم، والبرّ ربوي، فالمطعوم ربوي.

وبالجملة: مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة، لم يلزم منه إلا نتيجةٌ جزئية. وهو معنى النظم الثالث، ومهما كانت العلة أعمّ من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من النظم الأول، وأمكن استنتاج القضايا الأربعة منه، أعني الموجبة العامة، والخاصة، والنافية العامة، والخاصة. ومهما كانت العلة أعمّ [١/ ٥١] من الحكم والمحكوم عليه جميعاً كان من النظم الثاني، ولم ينتج منه إلا النفي، فأما الإيجاب فلا.

ومثال المختلطات المركبة من كل نمط كقولك: «الباري تعالى إن كان على العرش إما مساوٍ أو أكبر أو أصغر، وكل مساو وأصغر وأكبر مقدّر، وكل مقدّر فإما أن يكون جسماً، أو لا يكون جسماً، وباطل أن لا يكون جسماً، فثبت أنه جسم، فيلزم أن يكون الباري تعالى جسماً، فمحال أن يكون على العرش. وهذا السياق اشتمل على النظم الأول والثاني والثالث مختلطاً كذلك، فمن لا يقدر على تحليله وتفصيله فربما انطوى التلبيس في تفاصيله وتضاعيفه، فلا يتنبه لموضعه. ومن عرف المفردات أمكنه ردّ المختلطات إليها.

فإذاً لا يتصور النطق باستدلالٍ إلا ويرجع إلى ما ذكرناه.

الفصل الثاني
في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل إلى ما ذكرناه

أما الاستقراء: فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، كقولنا في الوتر «ليس بفرض؛ لأنه يؤدَّى على الراحلة،

والفرضُ لا يؤدَّى على الراحلة». فيقال: لم قلتم إن الفرض لا يؤدى على الراحلة؟ فيقال: عرفناه بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة، فقلنا: إن كل فرض لا يؤدى على الراحلة.

ووجه دلالةِ هذا لا يتمّ إلا بالنظم الأول، بأن يقول: «كل فرض فإما قضاء، أو أداء، أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدى على الراحلة؛ فكل فرض لا يؤدى على الراحلة».

وهذا مُخْتَلٌّ[1] يصلح للظنيّات دون القطعيات. والخلل تحت قوله: «إما أداء» فإن حكمه بأن كل أداء لا يؤدى على الراحلة يمنعه الخصم، إذ الوتر عنده أداء واجب ويؤدَّى على «الراحلة»، وإنما يسلم الخصم من الأداء الصلوات الخمس، وهذه صلاة سادسة عنده، فيقول: وهل استقْرَيْتَ حكم الوتر في تصفّحِك؟ وكيف وجدته؟

فإن قلت: وجدتُهُ لا يؤدى على الراحلة، فالخصم لا يسلّم، فإن لم تتصفَّحْهُ فلم يَبِنِ لك إلا بعض الأداء؛ فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة، وصارت خاصة، وذلك لا ينتج. لأنا بينا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة، ولهذا غلط من قال: إن صانع العالم جسم؛ لأنه قال: «كل فاعلٍ جسم، وصانع العالِم فاعل، فهو إذاً جسم» فقيل: لم قلت: إن كل فاعل جسم؟ فيقول: لأني تصفحت الفاعلين من خياط، وبناء، وإسكافٍ، وحجام، اوحدّادٍ، وغيرهم، فوجدتهم أجساماً، [١/ ٥١] فيقال: وهل تصفحت صانع العالم أم لا؟ فإن لم تتصفحه فقد تصفَّحت البعض دون الكل، فوجدْتَ بعض الفاعلين جسماً. فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج، وإن تصفَّحْتَ الباري فكيف وجدته؟ فإن قلت: وجدته جسماً، فهو محل النزاع فكيف أدخلته في المقدمة[2].

---

(١) ن: مُخِيلٌ.

(٢) وغالب المقدّمات التي يذكرها المتكلمون، والتي بنوا عليها نفي ما أثبته الله تعالى لنفسه من الصفات، كالاستواء، والنزول، وكونه في السماء، وكذا =

فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمطٍ غلب على الظن أن الآخر كذلك.

الفصل الثالث
في وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذي يعبَّر عنه بوجْهِ الدليل. ويلتبس الأمر فيه على الضعفاء فلا

= رؤية المؤمنين له في الآخرة، ونحو هذا، وبنوا عليها أيضاً نفي بعض ما لم ينفه الله تعالى عن نفسه من الأمور المشتبهة عليهم، كالجهة، والجسم، ونحو ذلك: غالب هذه المقدمات هي من هذا النوع الذي بيَّنَ الغزاليُّ في هذا الموضع عُواره، فمن فم الغزالي ندينه وجماعَتَه المتكلمين، من مثل قولهم الذي حكاه عنهم آنفاً «إن كان على العرش فهو مقدّر، وكل مقدّر جسم الخ» فيقال لهم: قولكم «كل مقدر جسم، هل تصفحتم فيه الباريء تعالى؟» وكذا قولهم «كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث» فيقال لهم «هل تصفحتم جميع الأجسام فوجدتموها مؤلفة» فهذه المقدمات ليست يقينية، بل هي مبنية على **استقراء ناقص**، فهم استقرَوْا ما وقع تحت حسّهم من بعض المخلوقات، وأخذوا من ذلك قواعد كلية، ثم طبقوها على عالم الغيب، فضلّوا ضلالاً مبيناً. فإن الخالق لا يقاس على المخلوقين. وعالم الغيب لا يقاس على عالم الشهادة.

فهذه القضايا الكلية التي زعموا ثبوتها وعمومها، هي سبب كثير من أغلاطهم التي أدّت إلى مناقضتهم للكتاب والسنة، وهي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية «ظنّوها بيّنات وهي شبهات»، والمقصود هنا بيان أنهم استخدموا قواعد المنطق اليونانيّ استخداماً ينبو عنه علم المنطق نفسه.

وأهل السنة يثبتون ما ورد في الكتاب والسنة من صفات الله تعالى دون تشبيه ولا تعطيل، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه، وأما ما لم يرد نص بإثباته ولا نفيه من الأمور المشتبهة، كالجهة والجسم، فهم يسكتون عن نفيه وإثباته، إلا مع التفصيل والبيان، لأن القواعد الكلية التي تؤخذ باستقراء المخلوقات لا تنطبق عليه تبارك وتعالى، فشأنه خلاف شأن مخلوقاته.

يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره.

فنقول: كل مفردين جمعتهما القوة المفكّرة، ونَسَبَتْ أَحَدَهُما إلى الآخر بنفي أو إثبات، وعرضته على العقل، لم يخل العقل فيه من أحد أمرين: إما أن يصدِّق به، أو يمتنع من التصديق. فإن صدّق فهو الأوّليُّ المعلوم بغير واسطة. ويقال: إنه معلوم بغير نظر ودليلٍ وحيلةٍ وتأمّل. وكل ذلك بمعنى واحد. وإن لم يصدِّق فلا مطمع في التصديق إلا بواسطة، هي التي تنسب إلى المحكوم عليه، فتجعل خبراً عنه فيصدِّق، وتنسب إلى الحكم ويجعل الحكم خبراً عنها فيصدق[1]، فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه.

بيانه أنا إذا قلنا للعقل: أحكام على النبيذ بالحرام، فيقول: لا أدري، ولم يصدّق به، فعلمنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية، وهو الحرام والنبيذ، فلا بد أن يُطْلَبَ واسطةٌ ربما صدّق العقل بوجودها في النبيذ، وصدَّق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة، فيلزمه التصديق بالمطلوب. فيقال: هل النبيذ مسكر؟ فيقول: نعم، إذا كان قد علم ذلك بالتجربة. فيقال: وهل المسكر حرام؟ فيقول: نعم، إذا كان قد حصل ذلك بالسماع، وهو المُدْرَكُ بالسمع. قلنا فإن صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لا محالة، وهو أن النبيذ حرام بالضرورة. فيلزمه أن يصدق بذلك ويُذْعِنَ للتصديق به.

فإن قلت: فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين، وليست زائدة عليهما.

فاعلم أن ما توهمتَ حقٌّ من وجه، وغلط من وجه.

أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة، لأن قولك: النبيذ حرام، غير قولك: النبيذ مسكر، وغير قولك: المسكر حرام، بل هذه الثلاث مقدمات مختلفات، وليس فيها تكريرٌ أصلاً، بل النتيجة اللازمةُ غيرُ المقدماتِ الملتَزَمَة[2].

وأما وجه كونه حقاً، فهو أن قولك [١/ ٥٣] «المسكر حرام» يشمل بعمومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات، فقولك: «النبيذ حرام» ينطوي فيه، لكن بالقوة

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «تنسب إلى الحكم فيكون خبراً عنها، وتنسب إلى المحكوم عليه، فتجعل خبراً عنه فيصدق».

(٢) ن: «الملزمة».

لا بالفعل. وقد يَحْضُرُ العامُّ في الذهن ولا يحضُرُ الخاصّ. فمن قال: «الجسم متحيز» ربّما لا يخطر بباله ذلك الوقتَ أن الثعلب متحيّز، بل ربما لا يخطر بباله الثعلب[1]، فضلاً عن أن يخطر بباله أنه متحيز. فإذاً النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، والموجود بالقوة القريبة ربما[2] يظن أنه موجود بالفعل.

فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين، ما لم تُحْضِرِ المقدمتين في الذهن، وتُخْطِرْ ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة. فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل، إذ لا يبعد أن ينظر الناظرُ إلى بغلةٍ منتفخةِ البطن، فيتَوَهَّمُ أنها حامل، فيقال له: هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل؟ فيقول: نعم. فيقال: وهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم. فيقال: كيف توهمت أنها حامل؟ فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين، إذ نَظْمُهُما: «أن كل بغلة عاقر، وهذه بغلة، فهي إذاً عاقر» والانتفاخ له أسباب، فإذاً انتفاخها من سبب آخر.

ولمّا كان السبب الخاصّ لحصول النتيجة في الذهن التفطُّنُ لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة، أشكل على الضعفاء، فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره.

والحق أن المطلوب هو المدلولُ المستنْتَجُ، وأنه غير التفطُّن لوجوده في المقدمتين بالقوة، ولكن هذا التفطُّن هو سبب حصوله على سبيل التولُّد عند المعتزلة، وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين، مع هذا[3] التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة، الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة؛ وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بدّ منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولّد الذي ذكره المعتزلة، وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن، والتفطُّنِ لوجه تضمّنهما له بطريق إجراء الله تعالى العادة على وجه يُتصوَّر خرقها، بأن لا يَخْلُقَ عقيب تمام

---

(١) ب: «ذلك الثعلب».

(٢) ب: «لا يظن».

(٣) «هذا» زيادة من ن.

النظر، عند بعض أصحابنا. ثم ذلك من غير نسبةٍ له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم، بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد، وإنما قُدْرَتُهُ على إحضار المقدمتين، ومطالعةِ وجهِ تضمُّن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط. أما صيرورة النتيجة بالفعل، فلا تتعلق بها القدرة. وعند بعضهم هو كَسْبٌ مقدور.

والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه.

والمقصودُ كشف الغطاء عن النظر، وأن وجه الدليل ما هو؟ والمدلول ما هو؟ والنظر الصحيح ما هو؟ والنظر الفاسد ما هو؟ وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه [١/ ٥٤] الألفاظ من غير شفاء، وإنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكتُهُ فقط، فلا ينبغي أن يكون شَغَفُك بالكلام المعتاد المشهور، بل بالكلام المفيد الموضّح، وإن خالف المعتاد.

مغالطةٌ من منكري النظر: وهو أن يقول: ما تَطْلُبُ بالنظر هو معلوم لك أم لا؟ فإن علمتَ فكيف تطلب وأنت واجد؟ وإن جهلته، فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك؟ وكيف يطلب العبدَ الآبقَ من لا يعرفه؟ فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه؟

فنقول: أخطأتَ في نَظْم شبهتك، فإن تقسيمك ليس بحاصر، إذ قلت: تعرفه أو لا تعرفه؟ بل ههنا قسمٌ ثالث، وهو أني أعرفه من وجه، وأعلمه من وجه، وأجهله من وجه - وأعني الآن بالمعرفة غير العلم - فإني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور، وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل، أي في قوّتي أقبل التصديق بها بالفعل، وأجهلها من وجه، أي لا أعلمها بالفعل، ولو كنت أعلمها بالفعل لما طلبتها، ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها، إذ ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله، كاجتماع الضدين، ولولا أني أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر بمطلوبي إذا وجدته. وهو كالعبد الآبق، فإني أعْرِفُ ذاتَهُ بالتصوُّر، وإنما أطلب مكانه، وأنه في البيت أم لا. وكونُهُ في البيت أفهمه بالمعرفة والتصوّر - أي أفهم البيتَ مفرداً، والكونَ مفرداً. وأعلَمُه بالقوّة، أي في قوتي أن أصدق بكونه في البيت. وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في

البيت صدَّقْتُ بكونه في البيت. فكذلك طلبي لكون العالم حادثاً إذا وجدته.

الفصل الرابع

في انقسام البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة

أما برهان الدلالة فهو أن يكون الأمر المتكرر في المقدمتين معلولاً مسبباً؛ فإن العلة والمعلول يتلازمان، وكذلك السبب والمسبب، والموجِب والموجَب. فإن استدللت بالعلة على المعلول فالبرهان برهان علة. وإن استدللت بالمعلول على العلة، فهو برهان دلالة.

وكذلك لو استدللت بأحد المعلولين على الآخر.

مثال قياس العلة من المحسوسات أن تستدلّ على المطر بالغيم، وعلى شبع زيدٍ بأكله، فتقول: «من أكل كثيراً فهو في الحال شبعان، وزيدٌ قد أكل كثيراً، فهو إذاً شبعان». وإن قلت: «إن كلّ شبعان قد أكل كثيراً، وزيد شبعان، فإذاً قد أكل كثيراً» فهذا برهان دلالة.

ومثاله [١/ ٥٥] من الكلام قولك: «كل فعلٍ محكَمٍ، ففاعله عالِمٌ، والعالَمُ فعلٌ محكم، فصانعه عالِمٌ».

ومثال الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى في الفقه قولنا: «الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة، لأن كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة، وهذا لا يوجب المحرمية، فلا يوجب الحرمة». فإن الحرمة والمحرمية ليست إحداهما علة للأخرى، بل هما نتيجتا علة واحدة، وحصول إحدى النتيجتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة، فإنها تُلازِم علّتَها. والنتيجة الثانية أيضاً تلازم علّتَها، وملازِمُ الملازمِ ملازمٌ لا محالة.

وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى، حتى إنه يُستَدل بخطوطٍ حمرٍ في كتف الشاة على إراقة الدماء في تلك السنة، ويستدل بالخَلْقِ على الأخلاق. ولا يمكن ذلك إلا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد.

ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر، فإنه كالعلاوة على علم الأصول.

ومن أراد مزيداً عليه فليطلبه من كتاب «محك النظر»، وكتاب «معيار العلم».

ولنشتغل الآن بالأقطاب الأربعة التي يدور عليها علم الأصول.

والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على خير خلقِهِ محمّدٍ، وآله، وعلى جميع أصحابه.

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

القطب الأول

في الثمرة وهي الحكم

والكلام فيه ينقسم إلى فنون أربعة:

فن في حقيقة الحكم.

وفن في أقسامه.

وفن في أركانه.

وفن فيما يظهره.

(١) البسملة ليست هنا في ن وهي ثابتة في ب.

الفن الأول
في حقيقة [الحكم]

ويشتمل على تمهيد، وثلاث مسائل:

أما التمهيد: فهو أن الحكم عندنا عبارة عن «خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين» فالحرام هو المقول فيه: اتركوه ولا تفعلوه. والواجب هو المقول فيه: افعلوه ولا تتركوه. والمباح هو المقول فيه: إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه. فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم؛ فلهذا قلنا: العقل لا يحسّن، ولا يقبّح، ولا يوجب شكر المنعم. ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع.

فلنرسم كل مسألةٍ برأسها.

مسألة [حسن الأفعال وقبحها]:

ذهبت المعتزلة إلى أن [١/ ٥٦] الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة: فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى، والهلكى، وشكر المنعم، ومعرفتِهِ، والصدق[١]، وكقبح الكفران، وإيلام البريء، والكذب الذي لا غرض فيه. ومنها ما يدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع. ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة، والحج، وسائر العبادات. وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بِدَرْكِه.

فنقول: قول القائل: هذا حسن، وهذا قبيح، لا يفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح، فإن الاصطلاحات في إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة، فلا

(١) كذا في ن. وفي ب: «ومعرفة حسن الصدق».

بد من تلخيصها.

والاصطلاحات فيه ثلاثة:

[الاصطلاح] **الأول**: الاصطلاح المشهور العامي، وهو أن الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل، وإلى ما يخالفه، وإلى ما لا يوافق ولا يخالف. فالموافق يسمّى حَسَناً، والمخالف يسمى قبيحاً، والثالث يسمى عبثاً.

وعلى هذا الاصطلاح: إذا كان الفعل موافقاً لشخص، مخالفاً لآخر، فهو حسن في حق من وافقه، قبيح في حق من خالفه، حتى إن قتل الملك الكبير يكون حسناً في حق أعدائه، قبيحاً في حق أوليائه.

وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله تعالى إذا خالَفَ غرضهم، ولذلك يسبّون الدهر والفلك، ويقولون: خرب الفلك، وتعس الدهر[1]، وهم يعلمون أن الفَلَكَ مسخّر ليس إليه شيء. ولذلك قال ﷺ: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»[2] فإطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عند هؤلاء كإطلاقه على الصور، فمن مال طبعه إلى صورةٍ أو صوتِ شخصٍ قضى بحسنه، ومن نَفَر طبعه عن شخص استقبحه. وربّ شخصٍ ينفر عنه طبعٌ ويميل إليه طبع، فيكون حسناً في حق هذا، قبيحاً في حق ذاك، حتى يستحسنُ سمرةَ اللونِ جماعة، ويستقبحها جماعة. فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة، وهما أمران إضافيان، لا كالسواد والبياض. إذ لا يتصوّر أن يكون الشيء أسود في حق زيد، أبيض في حق عمرو.

الاصطلاح الثاني: التعبير بالحسَن عما حسَّنه الشرع بالثناء على فاعله. فيكون فعل الله تعالى حسناً في كل حال، خالفَ الغرضَ أو وافقه، ويكون المأمورُ به شرعاً ندباً كان أو إيجاباً حسناً. والمباح لا يكون حسناً.

الاصطلاح الثالث: التعبير بالحسَن عن كلِّ ما لفاعله أن يفعله، فيكون المباح حسناً، مع المأمورات. وفعل الله يكون حسناً بكل حال.

---

(١) ن: «خرف الفلك، وانعكس الدهر».

(٢) رواه بهذا اللفظ البخاري، ورواه مسلم بمعناه.

وهذه المعاني الثلاثة كلها أوصاف إضافية. [١/٥٧] وهي معقولة. ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها، فلا مشاحة في الألفاظ. فعلى هذا إذا لم يَرِدِ الشرعُ، لا يتميّز فعلٌ عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة، ويختلف ذلك بالإضافات، ولا يكون صفة للذات.

فإن قيل: نحن لا ننازعكم في هذه الأمور الإضافية، ولا في هذه الاصطلاحات التي تواضعتم عليها، ولكن ندَّعي الحُسْن والقبح وصفاً ذاتياً للحَسَن والقبيح، مُدْرَكاً بضرورة العقل في بعض الأشياء، كالظلم، والكذب والكفران، والجهل - ولذلك لا نجوّز شيئاً من ذلك على الله تعالى لقبحه، ونحرمه على كل عاقل قبل ورود الشرع، لأنه قبيح لذاته. وكيف ينكر ذلك، والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير إضافة إلى حال دون حال؟

قلنا: أنتم مُنازَعون فيما ذكرتموه في ثلاثة أمور:

أحدها: في كون القبح وصفاً ذاتياً، والثاني: في قولكم: إن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة. **والثالث**: في ظنكم أن العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعاً بها ودليلاً على كونه ضرورياً.

أما الأول: وهو دعوى كونه وصفاً ذاتياً، فهو تحكّم بما لا يُعْقَلُ، فإن القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية، ولا يَعْقُبَهَ عوض، حتى جاز إيلام البهائم وذبحها، ولم يقبح من الله تعالى ذلك، لأنه يثيبها عليه في الآخرة. والقتل في ذاته له حقيقة واحدة، لا تختلف بأن تتقدّمه جناية أو تتعقبه لذة، إلا من حيث الإضافة إلى الفوائد والأغراض. وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتياً؟ ولو كان فيه عصمة دم نبيٍّ بإخفاءِ مكانه عن ظالم يقصد قتله: لكان حسناً، بل واجباً يعصِي بتركه. والوصف الذاتيّ كيف يتبدل بالإضافة إلى الأحوال.

أما الثاني: وهو كونه مدركاً بالضرورة. وكيف يُتَصَوَّرُ ذلك ونحن ننازعكم فيه، والضروري لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء. وقولكم: إنكم مضطرون إلى معرفته، وموافقون عليه، ولكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع، كما ظن الكَعْبِيُّ أن مستند علمه بخبر التواتر النظر. ولا يبعد التباس مُدْرَكِ العلم،

وإنما الخلاف في نفس المعرفة، ولا خلاف فيها.

قلنا: هذا كلام فاسد. لأنا نقول: يحسن من الله تعالى إيلام البهائم، ولا نعتقد لها جريمة ولا ثواباً، فدلّ أنّا ننازعكم في نفس العلم.

وأما الثالث، فهو أنا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا أيضاً لم تكن فيه حجة، إذ لم يُسَلَّمْ كونهم مضطرين إليه، بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري. فقد اتفق الناس على إثبات الصانع، وجواز بعثة الرسل، ولم يخالف إلا الشواذ. فلو اتفق أن ساعدهم الشواذ لم يكن ذلك ضرورياً، فكذلك اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الأشياء، وبعضها عن تقليد عموم الآخذين[1] عن [١/٥٨] السمع، وبعضه عن الشبهة التي وقعت لأهل الضلال. فالتئام الاتفاق من هذه الأسباب لا يدل على كونه ضرورياً، بل لا يدل[2] على كونه حجّةً لولا منْعُ السَّمع عن تجويز الخطأ على كافة هذه الأمة خاصة؛ إذ لا يبعد اجتماع الكافة على الخطأ عن تقليد وعن شبهة. وكيف وفي الملحدة من لا يعتقد قبح هذه الأشياء ولا حسن نقائِضها، فكيف يدَّعَى اتفاقُ العقلاء؟

احتجوا بأنا نعلم قطعاً أن من استوى عنده الصدق والكذب آثَرَ الصدقَ ومال إليه إن كان عاقلاً، وليس ذلك إلا لحسنه، وأن الملك العظيمَ المستوليَ على الأقاليم إذا رأى ضعيفاً مشرفاً على الهلاك يميل إلى إنقاذه، وإن كان لا يعتقدُ أصل الدين لينتظر ثواباً، ولا ينتظر منه أيضاً مجازاةً وشكراً[3]، ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه، بل ربما يتعب به، بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف إذا أُكْرِهَ على كلمةِ الكفرِ، أو على إفشاء السرِّ ونقضِ العهد، وهو على خلاف غرض المُكْرَه.

وعلى الجملة: استحسانُ مكارم الأخلاق وإفاضَةِ النِّعَمِ مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد.

---

(١) ب: «تقليد مفهوم من الآخذين».

(٢) كذا في ن. وفي: «فلا يدل».

(٣) في ن هنا زيادة في الهامش «لا سيما إذا لم يعرفه المسكين بأن كان أعمى أصم».

والجواب أنا لا ننكر اشتهارَ هذه القضايا بين الخلق، وكونها محمودةً مشهورة، ولكن مُستنُدها إما التديُّن بالشرائع، وإما الأغراض. ونحن إنما ننكر هذا في حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه، فأما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمدُّ من الأغراض، ولكن قد تَدِقُّ الأغراض وتخفى، فلا يتنبَّهُ لها إلا المحققون.

ونحن ننبّه على مثارات الغلطِ فيه. وهي ثلاثة مثاراتٍ يغلط الوهم فيها:

الغلطة[1] الأولى: إن الإنسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره من حيث إنه لا يلتفت إلى الغير، فإن كل طبعٍ مشغوف بنفسه، ومستحقِرٌ لغيره، فيقضي بالقبح مطلقاً. وربما يضيف القبح إلى ذات الشيء، ويقول: هو في نفسِه قبيح، فيكون قد قضىٰ بثلاثة أمور، هو مصيب في واحد منها، وهو أصل الاستقباح، ومخطىء في أمرين: أحدهما: إضافة القبح إلى ذاته، إذ غفل عن كونه قبيحاً لمخالفة غرضه، والثاني: حكمه بالقبح مطلقاً. ومنشؤه عدم الالتفات إلى غيره، بل عدم الالتفات إلى بعض أحوال نفسه، فإنه قد يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه، إذا اختلف الغرض.

الغلطة الثانية: أن ما هو مخالف للغرض في جميع الأحوال إلا في حالة واحدة نادرة، قد لا يلتفت الوهم إلى تلك الحالة النادرة، بل لا يخطر بالبال، فيراه مخالفاً في كل الأحوال، فيقضي بالقبح مطلقاً، لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه، وذهاب الحالة النادرة عن ذكره، كحكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقاً، وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة دم نبيٍّ أو وليّ. وإذا قضى بالقبح مطلقاً، واستمر عليه مدة، وتكرر ذلك على [١/٥٩] سمعه ولسانه، انغرس في نفسه استقباحٌ منفّرٌ، فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنها، لطول نُشُوِّهِ على الاستقباح؛ فإنه أُلْقِيَ إليه منذ الصبا على سبيل التأديب والإرشاد أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد، ولا يُنَبَّهُ على حسنه في

---

(١) كذا في النسختين، ولعل صوابه «المغلطة» وكذا في الموضعين الآتيين.

بعض الأحوال، خيفةً من أن لا تستحكم[1] نفرته عن الكذب فيُقدِمَ عليه، وهو قبيح في أكثر الأحوال. والسماعُ في الصغر كالنقش في الحجر، فينغرس في النفس، ويحنّ إلى التصديق به مطلقاً. وهو صدق، لكن لا على الإطلاق، بل في أكثر الأحوال. وإذا لم يكن على ذكره إلا أكثر الأحوال، فهو بالإضافة إليه كلُّ الأحوال، فلذلك يعتقده مطلقاً.

الغلطة الثالثة: سببها سبق الوهم إلى العكس، فإن ما يُرىٰ مقروناً بالشيء يُظَنُّ أن الشيء أيضاً لا محالة مقرون به مطلقاً، ولا يدري أن الأخص أبداً مقرون بالأعمّ، والأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخصّ. ومثاله نفرة نفس السليم، وهو الذي نهشته الحية، عن الحبل المبرقش اللون، لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة، فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى.

وكذلك تنفر النفس عن العسل إذا شُبِّهِ بالعذرة؛ لأنه وجد الأذى والاستقذار مقروناً بالرطب الأصفر، فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار، ويغلب الوهم، حتى يتعذر الأكل وإن حَكَمَ العقلُ بكذب الوهم، لكن خلقت قوى النفس مطيعةً للأوهام، وإن كانت كاذبة، حتى إن الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم الهنود[2] إذ وجد الاسم مقروناً بالقبح، فظن أن القبح أيضاً ملازم للاسم.

ولذا توُرَدُ على بعض العوام مسألةٌ عقلية جلية فيقبلها، فإذا قلت: هذا مذهب الأشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه إن كان يسيء الاعتقاد فيمن نَسَبْتَهُ إليه. وليس هذا طبعَ العامّيِّ خاصة، بل طبع أكثر العقلاء المتسمين[3] بالعلوم، إلا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقاً، وقواهم على اتباعِهِ. وأكثرُ الخلق قوى نفوسهم مطيعةٌ للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها، وأكثر إقدامِ الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام؛ فإن الوهم عظيم الاستيلاء على النفس، ولذلك ينفر طبع الإنسان عن المبيت في بيتٍ فيه ميّت، مع قطعه بأنه لا يتحرّك، ولكنه كأنه يتوهم في كل ساعةٍ حركتَهُ ونطقه.

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «لا خيفة من أن تستحكم».
(٢) كذا في ن. وفي ب: «اليهود».
(٣) ن: «المترسمين».

فإذا تنبّهتَ لهذه المثارات فنرجع ونقول: إنما يترجح الإنقاذ على الإهمال في حقّ من لا يعتقد الشرائع لدفع الأذى الذي يلحق الإنسان من رقّةِ الجنسية، وهو طبعٌ يستحيل الانفكاك عنه.

وسببه أن الإنسان يقدر نفسه في تلك البلية، ويقدِّر غيرَهُ معرضاً عنه وعن إنقاذه، فيستقبحه منه بمخالفة غرضه، فيعود ويقدِّر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حقّ نفسِهِ، [١/ ٦٠] فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم.

فإن فُرِضَ في بهيمةٍ أو في شخص لا رقّة فيه، فهو بعيدٌ تصوُّره.

ولو تُصُوِّرَ فيبقى أمر آخر، وهو طلب الثناء على إحسانه.

فإن فُرِضَ حيث لا يُعْلَمُ أنه المنقذ فيتوقع أن يعلم، فيكون ذلك التوقُّعُ باعثاً.

فإن فُرِضَ في موضع يستحيل أن يعلم، فيبقى ميل النفس، وترجُّح يضاهى نفرة طبع السليم عن الحبل المبرقش. وذلك أنه رأى هذه الصورةَ مقرونةً بالثناء، فظن أن الثناء مقرون بها بكل حال، كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الحبل، وطبعه ينفِرُ عن الأذى، فنفَرَ عن المقرون بالأذى. فالمقرون باللذيذ لذيذ، والمقرون بالمكروه مكروه. بل الإنسان إذا جالسَ من عَشِقَهُ في مكان، فإذا انتهى عليه أحسّ في نفسه تفرقه بين ذلك المكان وغيره، ولذلك قال الشاعر:

أمرّ على الديار ديار ليلى[1] أُقَبِّل ذا الجدارَ وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حبّ من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حبّ الأوطان:

وحَبَّبَ أوطان الرجال إليهمُ مآربُ قَضّاها الرجال هُنالِكا

إذا ذكروا أوطانهم ذَكَّرَتْهُمُ عهودَ الصبا فيها فحنُّوا لذلِكا

وشواهد ذلك مما يكثر، وكل ذلك من حكم الوهم.

وأما الصبر على السيف في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس، فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع، بل ربما استقبحوه، وإنما استحسنه من ينتظر الثواب

---

(١) ن: «على الجدار جدار ليلى».

على الصبر، أو من ينتظر الثناءَ عليه بالشجاعة والصلابة في الدين. وكم من شجاع يركب متن الخطر، ويتهجم على عددٍ هم أكثر منه، وهو يعلم أنه لا يطيقهم، ويستحقِر ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الثناء والحمد ولو بعد موته! وكذلك إخفاءُ السر وحفظُ العهد - إنما تواصىٰ الناس بهما لما فيهما من المصالح، وأكثروا الثناء عليهما. فمن يحتمل الضرر فيه فإنما يحتمله لأجل الثناء، فإن فُرِضَ حيث لا ثناء فقد وُجِدَ مقروناً بالثناء، فيبقى ميل الوهم إلى المقرون باللذيذ وإن كان خالياً عنه.

فإن فُرِضَ من لا يستولي عليه هذا الوهم، ولا ينتظِر الثواب والثناء، فهو مستقبحٌ، للسعي في هلاك نفسه بغير فائدة، ويَسْتَحْمِقُ من يفعل ذلك قطعاً. فمن يسلِّم أنَّ مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة؟!

وعلى هذا يجري [١/ ٦١] الجواب عن الكذب، وعن جميع ما يفرضونه.

ثم نقول: نحن لا ننكر أنْ أهل العادة يَستقبِح بعضهم من بعضٍ الظلمَ والكذبَ، وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى. ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد. وكيف يقيس والسيد لو تَرَكَ عبيدَهُ وإماءه، وبعضُهم يموج في بعض[١]، ويرتكبون الفواحش، وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم، لقَبُحَ منه، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده، ولم يقبُحْ منه، وقولهم: إنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب، هوس، لأنه علم أنهم لا ينزجرون، فلْيَمْنَعْهُم قهراً، فكم من ممنوعٍ عن الفواحش بعنة أو عجز. وذلك أحسن من تمكينهم مع العلم بأنهم لا ينزجِّرون[٢].

---

(١) ن: «يمرحون في بعض».

(٢) أعدل الأقوال في هذه المسألة أن حسن الأفعال وقبحها ثابت لذواتها، ويمكن للعقل أن يدرك كثيراً منها، وهذا كما أن الأشياء المحسوسة منها ما هو حسن لذاته كالأزهار والنجوم، ولا تختلف الطباع في الميل إليه، ومنها ما هو قبيح لذاته،كبعض الألوان والأشكال والروائح، ولا تختلف الطباع في النفرة عنه. ولكن لا عقوبة على فعل القبيح إلا إذا ورد به الشرع، قال الله تعالى **﴿وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾** [الإسراء:١٥] وانظر: البحر المحيط للزركشي ١/ ١٤٦.

مسألة: [هل يجب شكر المنعم عقلاً]:

لا يجب شكر المنعم عقلاً، خلافاً للمعتزلة، ودليله أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعّد بالعقاب على تركه. فإذا لم يرد خطابٌ فأيُّ معنًى للوجوب؟!

ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يخلو: إما أن يوجب ذلك لفائدة، أو لا لفائدة. ومُحالٌ أن يوجب لا لفائدة، فإن ذلك عبث وسفه. وإن كان لفائدةٍ فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود، وهو محال، إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض[1]، أو إلى العبد، وذلك لا يخلو: إما أن تكون في الدنيا، أو في الآخرة. ولا فائدة له في الدنيا، بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر، ويحرم به عن الشهوات واللذات، ولا فائدة لهِ في الآخرة، فإن الثواب تفضُّل من الله يُعْرَفُ بوعده وخبره، فإذا لم يُخْبِرْ عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه؟

فإن قيل: يخطر له أنه إن كفر وأعرض ربما يعاقب، والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن.

قلنا: لا، بل العقل يعرف طريق الأمن، ثم الطبع يستحث على سلوكه، إذ كل إنسانٍ مجبولٌ على حب نفسه، وعلى كراهة الألم. فقد غلطتم في قولكم: إن العقل داعٍ. بل العقل هادٍ، والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعةً لحكم العقل. وغلطتم أيضاً في قولكم: إنه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة، لأن هذا الخاطر مستندهُ توهُّمُ غرضٍ في جانب الشكر يتميز به عن الكفر، وهما متساويان بالإضافة إلى جلال الله تعالى. بل إن فتح باب الأوهام فربما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه؛ لأنه أمدّه بأسباب النعم، فلعله خلقه ليترفه وليتمتّع، فإتعابه نفسه تصرفٌ في مملكته بغير إذنه.

ولهم شبهتان:

---

(١) يرى الأشعرية أن الله تعالى لا يفعل شيئاً لغرض، توهُّماً منهم أن من يفعل لغرض، فإن ذلك لنقصٍ فيه يريد استكمالَه. وبهذا ردُّوا كثيراً من التعليلات الواردة في الكتاب والسّنّة، وتأوّلوها على غير تأويلها. والله يفعل ما يشاء لما يشاء، لكماله لا لنقصه، تعالى وتقدّس.

إحداهما: قولهم: اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لا سبيل إلى إنكاره. وذلك مسلَّم، لكن في حقهم؛ لأنهم يهتزون ويرتاحون للشكر، ويغتمّون بالكفران، والرب تعالى يستوي في حقه الأمران، فالمعصية والطاعة في حقه سيّان.

ويشهد له أمران: أحدهما أن المتقرب إلى [١/٦٢] السلطان بتحريك أنملته في زاوية بيته وحجرته مستهينٌ بنفسه، وعبادةُ العبّاد بالنسبة إلى جلال الله دونه في الرتبة.

والثاني: أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبزٍ في مخمصة، فأخذ يدور في البلاد، وينادي على رؤوس الأشهاد بشكره، كان ذلك بالنسبة إلى الملك قبيحاً وافتضاحاً. وجملة نعم الله تعالى على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة إلى خزائن الملك؛ لأن خزانة الملك تفنى بأمثال تلك الكسرة؛ لتناهيها، ومقدوراتُ الله تعالى لا تتناهى بأضعاف ما أفاضه على عباده(١).

الشبهة الثانية: قولهم: حصر مدارك الوجوب في الشرع يفضي إلى إفحام الرسل؛ فإنهم إذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعوّون: لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزاتكم، فثبّتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر، ولا نقدر على ذلك ما لم ننظره، فيؤدي إلى الدور.

والجواب: من وجهين:

أحدهما: من حيث التحقيق، وهو أنكم غلطتم في ظنكم بنا أنّا نقول: استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين، بل إذا بُعِثَ الرسول، وأُيِّدَ بمعجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة لو نظر العاقل فيها، فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بإيجاب النظر؛ إذ لا معنى للواجب إلا ما ترجح فعله على تركه

---

(١) لاحظ أن الغزالي يجنح في هذه المسألة وأمثالها إلى الاحتجاج بأمور عقلية، دون أن يرجع في هذا إلى الأدلة القرآنية، لأنه يراها ظواهر. فالله تعالى قد نص في غير موضع من كتابه أنه يحب المحسنين ويجزي الشاكرين ولا يحب الكفور والظالمين. ولذا وقع الغزالي في المخالفة التي يدركها كل من له علم بكتاب الله تعالى.

بدفع ضررٍ معلوم أو موهوم. فمعنى الوجوبِ رجحانُ الفعل على الترك، والموجَبْ هو المرجَّح، والله تعالى هو المرجِّح، وهو الذي عرَّف رسوله، وأمره أن يعرِّف الناس أن الكفر سمّ مهلك، والمعصية داء والطاعة شفاء. فالمرجِّح هو الله تعالى، والرسول هو المخبر، والمعجزة سبب يمكّن العاقلَ من التوصل إلى معرفة الترجيح. والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح. والطبع المجبول على التألمِ بالعذاب والتلذذِ بالثواب هو الباعث المستحثّ على الحذر من الضرر، وبعد ورود الخطاب حصل الإيجاب الذي هو الترجيح. وبالتأييد بالمعجزة حصل الإمكان في حق العاقل الناظر، إذ قدر به على معرفة الرجحان.

فقوله: لا أنظر ما لم أعرف، ولا أعرف ما لم أنظر - مثاله ما لو قال الأب لولده: التفِتْ فإن وراءك سبعاً عادياً، هو ذا يهجم عليك إن غفلتَ عنه. فيقول: لا ألتفت ما لم أعرف وجوب الالتفات، ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع، ولا أعرف السبع ما لم ألتفت. فيقول له: لا جرم تَهْلِكُ بترك الالتفات، وأنت غير معذور؛ لأنك قادر على الالتفات وترك العناد. فكذلك النبيّ يقول: الموتُ وراءك، ودونه الهوامّ المؤذية، والعذاب الأليم إن تركتَ الإيمان والطاعة. وتعرف ذلك بأدنى نظرٍ في معجزاته. فإن نظرتَ وأطعتَ نجوت، وإن غفلت وأعرضت فالله تعالى غنيّ عنك وعن عملك! وإنما أضررت بنفسك. [١/ ٦٣] فهذا أمر معقول لا تناقض فيه.

الجواب الثاني: المقابلة بمذهبهم - فإنهم قضوا بأن العقل هو الموجب، وليس يوجب بجوهره إيجاباً ضروريّاً لا ينفك منه أحد؛ إذ لو كان كذلك لم يخلُ عاقل عن معرفة الوجوب، بل لا بدّ من تأمل ونظر، ولو لم ينظر لم يعرف وجوب النظر، وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر. فيؤدي أيضاً إلى الدور، كما سبق.

فإن قيل: العاقل لا يخلو عن خاطرين يخطرانِ له: **أحدهما**: أنه إن نظر وشكر أثيب. **والثاني**: أنه إن ترك النظر عوقب، فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الأمن.

قلنا: كم من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخاطر، بل قد يخطر له أنه لا يتميز في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر، فكيف أعذب نفسي بلا فائدة ترجع إليّ ولا إلى المعبود؟

ثم إن كان عدم الخلوّ عن الخاطرين كافياً في التمكين من المعرفة، فإذا بُعِثَ النبيّ ودعا وأظهر المعجزة كان حضور هذه الخواطر أقرب، بل لا ينفك عن هذا الخاطر بعد إنذار النبي وتحذيره. ونحن لا ننكر أن الإنسان إذا استشعرَ المخافة استحثَّه طبعه على الاحتراز، فإن الاستشعار إنما يكون بالتأمُّل الصادر عن العقل، فإن سمّى مسمٍّ معرِّفَ الوجوب موجِباً فقد تجوز في الكلام، بل الحق لا مجاز فيه أن الله موجِبٌ، أي مرجِّح للفعل على الترك، والنبي مخبر، والعقل معرف، والطبع باعث، والمعجزة ممكّنة من التعريف. والله تعالى أعلم.

مسألة: [في حكم الأفعال قبل ورود الشرع]:

ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة، وقال بعضهم: على الحظر، وقال بعضهم: على الوقف. ولعلهم أرادوا ذلك فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورةً أو نظراً كما فصلناه من مذهبهم.

وهذه المذاهب كلها باطلة.

[الردّ على مذهب القائلين بأن الأصل الإباحة]:

أما إبطال مذهب الإباحة فهو أنا نقول: المباح يستدعي مبيحاً، كما يستدعي العلم والذكر ذاكراً وعالماً. والمبيح هو الله تعالى إذا خيّر بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطابٌ لم يكن تخيير، فلم تكن إباحة.

وإن عَنَوْا بكونه مباحاً أنه لا حرج في فعله ولا تركه فقد أصابوا في المعنى، وأخطؤوا في اللفظ، فإن فعل البهيمةِ والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحاً، وإن لم يكن في فعلهم وتركهم حرج. والأفعال في حق الله تعالى، أعنى ما يصدر من الله، لا توصف بأنها مباحة، ولا حرج عليه في تركها. لكنه إذا انتفى التخيير من المخيِّر انتفت الإباحة.

فإن استجرأ مستجرىء على إطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى، ولم يُرِدْ به إلا نفيَ الحرج، فقد أصاب في المعنى، وإن كان لفظه مستكرهاً.

فإن قيل: العقل هو المبيح؛ لأنه خَيَّرَ بين فعله وتركه، إذ حرَّم القبيح وأوجب الحَسَن وخيَّر فيما [١/ ٦٤] ليس بحسن ولا قبيح.

قلنا: تحسين العقل وتقبيحه قد أبطلناه، وهذا مبني عليه فيبطل.

ثم تسمية العقل مبيحاً مجاز، كتسميته موجباً، فإن العقل يعرف الترجيح، ويعرف انتفاء الترجيح، ويكون معنى وجوبه رجحانَ فِعله على تركه. والعَقل يعرف ذلك. ومعنى كونه مباحاً انتفاءُ الترجيح، والعقل معرِّف لا مبيح، فإنه ليس بمرجح ولا مسوٍّ، لكنّه معرِّفٌ للرجحان والاستواء.

ثم نقول: بم تنكرون على أصحاب الوقف إذا أنكروا استواء الفعل والترك، وقالوا: ما من فعلٍ مما لا يحسِّنُه العقل ولا يقبِّحه إلا ويجوز أن يرد الشرع بإيجابه، فيدل على أنه متميّز بوصف ذاتيٍّ لأجله يكون لطفاً ناهياً عن الفحشاء، داعياً إلى العبادة، ولذلك أوجبه الله تعالى، والعقل لا يستقل بدركه. ويجوز أن يرد الشرع بتحريمه، فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه إلى الفحشاء لا يدركه العقل، وقد استأثر الله بعلمه. هذا مذهبهم.

ثم نقول[١]: بم تنكرون على أصحاب الحظر إذ قالوا: لا نسلم استواءَ الفعل وتركه؟! فإن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله تعالى هو المالك، ولم يأذن.

فإن قيل: لو كان قبيحاً لنُهيَ عنه وورد السمع به. فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قبحه.

قلنا: لو كان حسناً لأُذِنَ فيه، وورد السمع به. فعدم ورود السمع به دليلٌ على انتفاء حسنه.

فإن قيل: إذا أعلمنا الله تعالى أنه نافع ولا ضرر فيه، فقد أذن فيه.

قلنا: فإعلام المالك إيانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون إذناً.

---

(١) ب: «ثم يقولون».

فإن قيل: المالك منا يتضرر، والله لا يتضرر، فالتصرف في مخلوقاته بالإضافة إليه يجري مجرى التصرف في مرآة الإنسان بالنظر فيها، وفي حائطه بالاستظلال به، وفي سراجه بالاستضاءة به.

قلنا: لو كان قُبح التصرف في ملك الغير لتضرره، لا لعدم إذنه، لقبح وإن أذن إذا كان متضرّراً. كيف ومنْعُ المالِك من المرآة والظل والاستضاءة بالسراج قبيح، وقد منع الله عباده من جملة من المأكولات ولم يقبح. فإن كان ذلك لضرر العبد فما من فعل إلا ويتصور أن يكون فيه ضررٌ خفي لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالنهي عنه.

ثم نقول: قولكم: إنه إذا كان لا يتضرر البارىء بتصرُّفنا فيباح، تحكُّمٌ[1]، فلم قلتم ذلك؟ فإنَّ نَقْلَ مرآة الغير من موضع إلى موضع، وإن كان لا يتضرر به صاحبها، يحرم. وإنما يباح النظر، لأن النظر ليس تصرفاً في المرآة، كما أن النظر إلى الله تعالى وإلى السماء ليس تصرفاً في المنظور إليه، ولا في الاستظلال تصرف في الحائط، ولا في الاستضاءة تصرف في السراج. فلو تصرف في نفس هذه الأشياء ربما يقضي بتحريمه، إلا إذا دل السمع على جوازه.

فإن قيل: خَلْقُ الله تعالى الطعوم فيها، والذوقَ فينا، دليل على أنه أراد انتفاعنا بها، فقد كان قادراً [١/ ٦٥] على خلقها عارية عن الطعوم.

قلنا: الأشعريةُ، وأكثر المعتزلة، مطبقون على استحالة خلوها عن الأعراض التي هي قابلة لها، فلا يستقيم ذلك. وإن سُلِّم فلعله خَلَقَها لا لينتفع بها أحد، بل خَلَقَ العالَم بأسره لا لعلةٍ[2]، أو لعلهُ خلقها ليُدْرَكَ ثوابُ اجتنابها مع

---

(١) «تحكم» زيادة من ن.

(٢) هذه دعوى أشعرية أبطلها الله تعالى في كتابه في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: **﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾** [هود: ٧] وقوله عزّ من قائل: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدونِ. ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾** [الذاريات: ٥٦، ٥٧] والذي حداهم إلى هذا الادعاء تصوّرهم أن كل من يفعل شيئاً لغرضٍ فإنّما يسدّ نقصاً عنده فيكمله بذلك الفعل. وهذا غير مسلَّم في جميع الأحوال، حتى في حق البشر، وإن سُلِّم، فلا ينسحِب ذلك =

الشهوة، كما يثاب على ترك القبائح المشتهاة.

[الرد على القائلين بأن الأصل التحريم]:

وأما مذهب أصحاب الحظر فأظهر بطلاناً، إذ لا يُعرَفُ حظرُها بضرورة العقل ولا بدليله. ومعنى الحظر ترجيحُ جانبِ الترك على جانب الفعل لتعلق ضررٍ بجانب الفعل. فمن أين يعلم ذلك ولم يرد سمع؟ والعقل لا يقضي به، بل ربما يتضرر بترك اللذات عاجلاً، فكيف يصير تركها أولى من فعلها؟ وقولهم إنه تصرُّفٌ في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح، فاسد؛ لأنّا لا نسلّم قبح ذلك لولا تحريمُ الشرع ونهيِه. ولو حُكِّم فيه العادة، فذلك يقبح في حق من تضرر بالتصرف في ملكه، بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه.

ثم قد بينا أن حقيقة دَرْكِ القبح ترجع إلى مخالفة الغرض، وأن ذلك لا حقيقة له.

[قول أصحاب الوقف]:

وأما مذهب الوقف إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال، فصحيح، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع. وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة، فهو خطأ، لأنّا ندري أنه لا حظر؛ إذ معنى الحظر قول الله تعالى: لا تفعلوه، ولا إباحة: إذ معنى الإباحة قوله: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه. ولم يرد شيء من ذلك[1].

= على الخالق سبحانه وتعالى، بل هو يفعل ما يشاء ويحكم ما يشاء، لكماله وغناه.

(١) حاصل مذهب الغزالي في هذه المسألة يتبيّن من هنا، فهو يرى أن الأفعال قبل الشرع ليست محظورة، ومعنى ذلك جواز الفعل دون مؤاخذة من جهة الشرع، لكن لا يقال: «هي مباحة» لأن الإباحة عنده حكم شرعي، والحكم الشرعي خطاب، ولا خطاب قبل مجيء الشرع.

وقد تخلّص بعض الأصوليين من ذلك بأن قال: هي إباحة أصلية، وليست شرعية. وهو الصواب إن شاء الله، ومعنى ذلك بقاؤها دون تعرُّضٍ من الشارع لها بحكم. ثم متى جاء الشرع وسكت عنها فلم يذكر لها حكماً بقِيت على الأصل. ومن هنا سميت =

الفن الثاني
في أقسام الأحكام

ويشتمل على تمهيد، ومسائل خمس عشرة:

أما التمهيد:

فإن أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة: الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه.

ووجه هذه القسمةِ أن خطابَ الشرعِ إما أن يرِدَ باقتضاء الفعلِ، أو اقتضاء التركِ، أو التخيير بين الفعل والترك. فإن وردَ باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الإشعار بعقابٍ على الترك، فيكون واجباً، أو لا يقترن فيكون ندباً. والذي ورد باقتضاء الترك، فإن أشعر بالعقاب على الفعل، فحظْرٌ، وإلا فكراهية. وإن ورد بالتخيير، فهو مباح.

ولا بد من ذكر حدِّ كل واحدٍ على الرسم:

[حد الواجب]:

فأما حد الواجب: فقد ذكرنا طرفاً منه في مقدمة الكتاب[1]، ونذكر الآن ما قيل فيه:

فقال قوم: «إنه الذي يعاقَبُ على تركه».

فاعتُرِض عليه بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه، ولا يخرج عن كونه واجباً، ولأن الوجوب ناجزٌ والعقابَ منتظرَ.

= إباحة أصلية. وبعد مجيء الشرع وسكوته عنها يسميها بعض الأصوليين مرتبة العفو. وسيأتي لهذه المسألة مزيد بيان في كلام المؤلف في مسائل المباح.

(١) انظر (ب١/٢٧).

وقيل: «ما تُوعِّد بالعقاب على تركه».

فاعتُرِض عليه بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد، فإن كلام الله تعالى صدق، ويتصوَّر أن يعفى عنه ولا يعاقَب.

وقيل: «ما يُخاف العقاب على تركِهِ».

وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه، فإنه ليس بواجب، ويخافُ العقاب على فعله وتركه[1].

وقال القاضي أبو بكر (رحمه الله): الأَوْلى في حده ان يقال: «هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه مّا»[2]، لأن الذَّم أمر ناجز، والعقوبةُ مشكوك فيها. وقوله: «بوجهٍ ما» قَصَدَ أن يشمل الواجب المخير، فإنه يُلام على تركه مع بدله، والواجبَ الموسَّعَ، فإنه يُلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله.

[الفرق بين الواجب والفرض]:

فإن قيل: فهل من فرقٍ بين الواجب والفرض؟

قلنا: لا فرق عندنا بينهما، بل هما من الألفاظ المترادفة، كالحتم واللازم. وأصحابُ أبي حنيفة اصطلحوا على تخصيص اسم «الفرض» بما يُقْطَعُ بوجوبه، وتخصيص اسم «الواجب» بما لا يدرك إلا ظنّاً[3]. ونحن لا ننكر انقسام الواجبِ إلى مقطوع ومظنون. ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني[4].

---

(١) كذا في ن. وفي ب «على تركه».

(٢) انظر هذا القول الذي اختاره القاضي بعد مناقشته للأقوال الأخرى، في التقريب والإرشاد(١/ ٢٩٣) والعجب أنه اختار هذا التعريف الذي لا يعرّف أحداً!!

(٣) اي إن الفرض ما ثبت وجوبه بآية صريحة الدلالة أو حديث متواتر، كالصلوات الخمس، والواجب ما ثبت بحديث آحاد أو قياس أو نحوهما، كصلاة الوتر. والحق أن اصطلاح الحنفية أحسن وأولى.

(٤) هذا كأنه ردٌّ على الباقلاني لتوسّعه في الردّ على الحنفية في هذه المسألة (التقريب: ١/ ٢٩٤) وقد أحسن الغزالي بإضرابه عن المناقشة في ذلك، لأنه «لا مشاحّة في الاصطلاح».

[هل يمكن تصور الإيجاب من غير تهديد بالعقوبة على الترك؟]

وقد قال القاضي: لو أوجب الله علينا شيئاً، ولم يتوعد بعقاب على تركه، لوجب. فالوجوب إنما هو بإيجابه لا بالعقاب.

وهذا فيه نظر، لأن ما استوى فعلُهُ وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب، إذ لا نعقِل وجوباً إلا بأن يترجَّح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً.

[حد المحظور:]

وإذا عرفت حد الواجبِ **فالمحظورُ** في مقابلته. ولا يخفى حده.

[حد المباح:]

وأما حد **المباح**، فقد قيل فيه: ما كان تركه وفعله سِيَّيْنِ[1]. ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة. ويبطل بفعل الله تعالى. وكثير من أفعاله يساوي الترك في حقنا، وهما في حق الله تعالى أبداً سيان. وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع تساوي الترك، ولا يسمى شيء من ذلك مباحاً[2]، بل حدُّه أنه «الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه، غيرَ مقرونٍ بذم فاعله أو مدحه، ولا بذم تاركه أو مدحه»[1م].

ويمكن أن يحد بأنه «الذي عرَّفَ الشرعُ أنه لا ضرر عليه[3] في تركه ولا فعله، ولا نفعَ، من حيث فعلُهُ وتركُهُ»[4] احترازاً عما إذا ترك المباح بمعصية،

---

(١) كذا في ب، وهو الصواب، وفي ن: سيَّان. وهو كذلك في كلام القاضي الباقلاني في التقريب والإرشاد (١/ ٨٩).

(٢) أي مباحاً شرعاً. أما الإباحة الأصلية فثابتة، كما تقدم.

(١م) هذا الحدّ هو للقاضي أبي بكر الباقلاني، كما في التقريب والإرشاد (١/ ٢٨٨).

(٣) كذا في النسختين، والأولى حذف «عليه» إذ لم يذكر للضمير مرجع.

(٤) وهذا الحدّ هو أيضاً بتمامه للقاضي الباقلاني في الموضع السابق. وعبارته: «ويصح أن يحدّ المباح بأنه ما أُعلم فاعله من جهة السمع أنه لا نفع له في فعله ولا ضرر عليه في تركه الخ» ثم ذكر الاحتراز التالي له في كلام الغزالي.

فإنه يتضرر لا من حيث تركُ المباح، بل من حيث ارتكاب المعصية.

[حد المندوب:]

وأما حد **الندب**، فقيل فيه: إنه «الذي فعله خير من تركه، من غير ذمٍّ يلحق بتركه». ويرد عليه الأكل قبل ورود الشرع، فإنه خير من تركه، لما فيه من اللذة وبقاء الحياة.

وقالت القدرية: هو الذي إذا فعله فاعله استحق المدح، ولا يستحق الذم بتركه. ويرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمّي ندباً، مع أنه يمدح على كل فعلٍ ولا يذمّ.

فالأصحّ في حدّه أنه «المأمور به الذي لا يلحق الذمّ بتركِهِ من حيث هو ترك له، من غير حاجة إلى بدل» احترازاً عن الواجب المخيّر والموسّع.

[حد المكروه:]

وأما [١/ ٦٧] المكروه، فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معانٍ:

أحدها: المحظور، فكثيراً ما يقول الشافعي رحمه الله: «أكره كذا»، وهو يريد التحريم.

الثاني: ما نهي عنه نهيَ تنزيه، وهو الذي أشعر بأنْ تركه خير من فعله ولم يكن عليه عقاب، كما أن الندب هو الذي أشعر بأن فعله خير من تركه[١].

الثالث: ترك ما هو الأَوْلىٰ ولم ينه عنه، كترك صلاة الضحى مثلاً، لا لنهيٍ ورد عنه، ولكن لكثرة فضلِهِ وثوابه قيل فيه إنه مكروهٌ تركُه.

الرابع: ما وقعت الريبةُ والشبهة في تحريمه، كلحم السبُع، وقليل النبيذ.

وهذا فيه نظر، لأن من أدّاه اجتهاده إلى تحريمه فهو عليه حرام، ومن أداه

---

(١) الباقلاني في التقريب (١/ ٢٩٩، ٣٠٠) لم يفرق بين النوعين الثاني والثالث بل جعلهما شيئاً واحداً. وقد أحسن الغزالي بالفصل بينهما، فالثاني الكراهة التنزيهية، والثالث ترك المندوب.

اجتهاده إلى حله فلا معنى للكراهية في حقّه[1]، إلا إذا كان من شبهة الخصم حزازة في نفسه ووقع في قلبه، فقد قال ﷺ: «الإثمُ حزَازُ القلب»[2] فلا يقبح إطلاق لفظ الكراهة، لما فيه من خوف التحريم، وإن كان غالب الظن الحلّ. ويتجه هذا على مذهب من يقول: المصيبُ واحد، فأما من صوَّبَ كلَّ مجتهدٍ فالحلُّ عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه الحل[3][4].

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «فلا معنى للكراهة فيه».

(٢) حديث «الإثم حزاز القلب» قال في اللسان: الحَزَازة، والحَزَازُ، والحَزّاز، والحُزّاز: كله وجع في القلب من خوف. وفيه أيضا: في الحديث عن ابن مسعود: «الإثم حُزّاز القلوب» هي الأمور التي تحزّ فيها، أيَ تؤثّر كما يؤثر الحَزّ في الشيء، وهو ما يخطر فيها من أن تكون معاصي، لفقد الطمأنينة إليها. وهي بتشديد الزاي، جمع حازّ. أهـ. وذكر الحديث في كنز العمال ٣/ ٤٣٤ بلفظ «الإثم حَوَازّ القلب وما من نظرةٍ إلا وللشيطان فيها مطمع» ونسبه إلى سعيد بن منصور في سننه والبيهقي في الشعب. والحَوَازّ جمع حازّ.

(٣) نقل ابن رجب في جامع العلوم والحكم ص١٢٨ عن الإمام أحمد وإسحاق أنهما فسّرا المشتبهات بالمختلف فيه. والجمع بين كلام الغزالي وكلامهما أن المختلف فيه بالنسبة إلى المقلّد مشتبه، لا بالنسبة إلى المجتهدين، إلا من تشتبه عليه بعض الأحكام منهم.

(٤) كل هذه التعريفات الأربعة لم يُدْخلْ فيها الغزالي معنى كراهة الله تعالى للفعل المكروه،دون حظرٍ له. وقد صرّح الباقلاني بوجه تجنب المتكلمين لذلك وهو «أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد جميعها والمريد لإيجادها» يعني فكيف يكون كارهاً لها ثم يأمر بإيجادها وكيف يوجدها ويخلقها؟! وهذا الكلام غير مرضيّ عند أهل السنة من تابعي السلف في الاعتقاد، فإن الله تعالى يكره لعباده أفعالاً معينة من دون أن يلزمهم بتركها حتماً. ومنه قول النبي ﷺ «إن الله تعالى حرّم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنعاً وهات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال» متفق عليه. فالحديث فرّق بين المكروه وبين المحرّم، ونَسَب الكراهة إلى الله تعالى، ولأن الأحكام خطابات الله تعالى، فهو الذي يوجب علينا ويبيح ويحرّم ويكره. فقول الباقلاني «وصف الفعل الواقع بأنه مكروه لله تعالى وقوعه واكتساب العبدِ لَهُ فذلك باطل» قول باطلٌ لا يخفى بطلانه. ومن هنا كان الواجب في سرد معاني المكَروه أن يجعل هذا النوع أولاً، ويكون هو معنى حقيقة الكراهة، ويفرّع عنه المكروه تنزيهاً وغيره.

وإذْ فرغنا من تمهيد الأقسام، فلنذكر المسائل المتشعبة عنها.

مسألة: [الواجب المعين والواجب المخيّر]:

الواجب ينقسم إلى معيّن، وإلى مبهم بين أقسام محصورة، ويسمى «واجباً مخيَّراً» كخَصْلةٍ من خصال الكفارة، فإن الواجب من جملتها واحدٌ لا بعينه.

وأنكرت المعتزلة ذلك، وقالوا: لا معنى للإيجاب مع التخيير، فإنهما متناقضان.

ونحن ندعي أن ذلك جائز عقلاً، وواقعٌ شرعاً.

أما دليل جوازه عقلاً، فهو أن السيد إذا قال لعبده: أوجبتُ عليك خياطةَ هذا القميص، أو بناءَ هذا الحائط، في هذا اليوم، أيَّهما فعلتَ اكتفيتُ به، وأثبتُك عليه، وإن تركتَ الجميعَ عاقبتُك. ولستُ أوجب الجميع، وإنما أوجبُ واحداً لا بعينه أيَّ واحدٍ أردتَ. فهذا كلامٌ معقول. ولا يمكن أن يقال: إنه لم يوجب عليه شيئاً، لأنه عرّضه للعقاب بترك الجميع، فلا ينفك عن الوجوب. ولا يمكن أن يقال: أوجب الجميع، فإنه صرّح بنقيضِهِ. ولا يمكن أن يقال: أوجب واحداً بعينه من الخياطة أو البناء، فإنه صرّح بالتخيير. فلا يبقىٰ إلا أن يقال: الواجب واحد لا بعينه.

وأما دليلُ وقوعِه شرعاً فخصالُ الكفارة[1]، بل إيجاب إعتاق الرقبة، فإنه بالإضافة إلى أعيان العبيد مخيَّر؛ وكذلك تزويج البكرِ الطالبةِ للنكاح من أحد الكُفْوين الخاطبين واجب. ولا سبيل إلى إيجاب الجمع. وكذلك عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين للإمامة واجب، والجمع محال.

فإن قيل: الواجب جميع خصال الكفارة، فلو تركها عوقب على الجميع. ولو أتى بجميعها وقع الجميعُ واجباً، ولو أتى بواحد سقط عنه الآخروقد يسقط الواجب [٦٨/١] بأسبابٍ دون الأداء، وذلك غير محال.

قلنا: هذا لا يطّرد في الإمامين والكُفْوَيْنِ، فإن الجمع فيه حرام، فكيف

---

(١) أي كفارة اليمين، وهي إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، كما في سورة المائدة: ٨٩.

يكون الكل واجباً؟! ثم هو خلاف الإجماع في خصال الكفارة، إذ الأمة مجتمعة على أن الجميع غير واجب.

واحتجوا بأن الخصال الثلاثة: إن كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالإضافة إلى صلاح العبد، فينبغي أن يجب الجميع، تسويةً بين المتساويات؛ وإن تميّز بعضها بوصف يقتضي الإيجاب فينبغي أن يكون هو الواجب، ولا يجعلُ مبهماً بغيره، كيلا يلتبس بغيره.

قلنا: ومن سلَّمَ لكم أن للأفعال أوصافاً في ذواتها لأجلها يوجبها الله تعالى، بل الإيجاب إليه، وله أن يعيِّن واحدةً من الثلاثِ المتساويات، فيخصِّصها بالإيجاب دون غيرها، وله أن يوجب واحداً لا بعينِه، ويجعل مناطَ التعيين اختيارَ المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال.

احتجوا بأن الواجب هو الذي يتعلق به الإيجاب، وإذا كان الواجب واحداً من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما تعلق به الإيجاب، فيتميز ذلك في علمه، فكان هو الواجب.

قلنا: إذا أوجب واحداً لا بعينه فإنّا نعلمه غيرَ معيَّن[1]، ولو خاطبَ السيدُ عبدَه بأني أوجبت عليك الخياطة أو البناء، فكيف يعلمه الله تعالى، ولا يعلمه إلا على ما هو عليه من نعتِه، ونعته أنه غيرُ معيَّنٍ، فيعلمه أنه غير معيّن كما هو عليه.

وهذا التحقيق، وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الإيجاب به، وإنما هو إضافةٌ إلى الخطاب، والخطابُ بحسب النطق والذكر. وخلقُ السواد في أحد الجسمين لا بعينه، وخلق العلم في أحد الشخصين لا بعينه، غير ممكن. فأما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فممكن، كمن يقول لزوجتيه: إحداكما طالق. فالإيجاب قولٌ يتبع النطق.

فإن قيل: الموجِبُ طالبٌ، ومطلوبه لا بدّ أن يتميز عنده.

قلنا: يجوز أن يكون طلبه متعلقاً بأحد أمرين، كما تقول المرأة: زوّجني من

---

(١) وقد قوله: «فإنا نعلمه الخ» وقع بدله في ن «كان الواجب واحداً لا بعينه».

أحد الخاطبين أيَّهما كان، وأعتق رقبةً من هذه الرقاب أيّها كانت، وبايعْ أحد هذين الإمامين أيَّهما كان، فيكون المطلوبُ أحدَهما لا بعينه. وكل ما تصوِّر طلبه تصوِّر إيجابه.

فإن قيل: إن الله سبحانه يعلم ما سيأتي به المكلف، ويتأدى به الواجب، فيكون معيّناً في علم الله تعالى؟

قلنا: يعلمه الله تعالى غير معين، ثم يعلم أنه يتعين بفعله ما لم يكن متعيناً قبل فعله. ثم لو أتى بالجميع، أو لم يأت بالجميع، فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى؟

فإن قيل: فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا بعينه، ولم قلتم بأن فرض الكفايةِ على الجميع، مع أن الوجوب يسقط بفعل واحد؟

قلنا: لأن الوجوب يتحقق بالعقاب، ولا يمكن عقابُ أحدِ الشخصين لا بعينه، ويجوز أن يقال: إنه يعاقَبُ على أحد فعلين لا بعينه.[١/ ٦٩]

مسألة: **[الواجب المضيّق، والواجب الموسع]:**

الواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت: إلى مضيّق، وموسّع.

وقال قوم: التوسع يناقض الوجوب. وهو باطلٌ عقلاً وشرعاً.

أما العقل فإن السيد إذا قال لعبده: خِطْ هذا الثوب في بياض هذا النهار: إما في أوله، أو في أوسطه، أو في آخره، كيفما أردت، فمهما فعلتَ فقد امتثلت إيجابي، فهذا معقول. ولا يخلو إما أن يقال: لم يوجب شيئاً أصلاً، أو: أوجب شيئاً مضيّقاً. وهما مُحَالان. فلم يبق إلا أنه أوجب موسَّعاً.

وأما الشرع فالإجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال، وأنه مهما صلى كان مؤدياً للفرض، وممتثلا لأمر الإيجاب، مع أنه لا تضييق.

فإن قيل: حقيقة الواجب ما لا يَسَعُ تركه، بل يعاقب عليه، والصلاةُ أو الخياطةُ إن أضيفا إلى آخر الوقت فيعاقب على تركه، فيكون وجوبُهُ في آخر الوقت، أما قبله فيتخير بين فعله وتركه، وفعله خير من تركه. وهذا حدّ الندب.

قلنا: كشف الغطاء عن هذا أن الأقسام في العقل ثلاثة: فعل لا عقاب على

تركه مطلقاً، وهو الندب. وفعلٌ يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب. وفعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولكن لا يعاقَبُ بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا قسم ثالث، فيفتقِر إلى عبارة ثالثة. وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب، فأولى الألقاب به «الواجبُ الموسع» أو: «الندب الذي لا يسع تركه» وقد وجدنا الشرع يسمّى هذا القسمَ واجباً، بدليل انعقاد الإجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة، وعلى أنه يثاب على فعله ثواب الفرض، لا ثواب الندب.

فإذاً الأقسام الثلاثة لا ينكرها العقل، والنزاع يرجع إلى اللفظ. والذي ذكرناه أولى.

فإن قيل: ليس هذا قسماً ثالثاً، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب؛ إذ يجوز تركه. وبالإضافة إلى آخر الوقت حتم، إذ لا يسع تأخيره عنه. وقولكم: إنه ينوي الفرض فمسلَّم، لكنه فرضٌ بمعنى أنه يصير فرضاً، كمعجِّل الزكاة ينوي فرض الزكاة، ويثاب ثوابَ معجِّل الفرض لا ثواب الندب، ولا ثواب الفرض الذي ليس بمعجَّل.

قلنا: قولكم: إنه بالإضافة إلى أول الوقت يجوز تأخيره فهو ندب، خطأ، إذ ليس هذا حدَّ الندب، بل الندبُ ما يجوز تركه مطلقاً، وهذا لا يجوز تركه إلا بشرط، وهو الفعل بعده، أو العزم على الفعل. وما جاز تركه ببدل وشرط، فليس بندب، بدليل ما لو أمر بالإعتاق؛ فإنه ما من عبدٍ إلا ويجوز له ترك إعتاقه، لكن بشرط أن يعتق عبداً آخر. وكذلك خصال الكفارة: ما من واحدةٍ إلا ويجوز تركها، لكن ببدل. ولا يكون ندباً، بل كما يسمى ذلك واجباً مخيراً يسمى هذا واجباً غير مضيّق. وإذا كان حظُّ المعنى فيه متفقاً عليه، وهو الانقسام إلى الأقسام الثلاثة، فلا معنى للمناقشة. وما جاز تركُه بشرطٍ يفارق ما لا يجوز تركه مطلقاً [١/ ٧٠] وما يجوز تركه مطلقاً، فهو قسم ثالث.

وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيلٌ للفرض، فلذلك سمِّيَ فرضاً، فمخالف للإجماع، إذ يجب نية التعجيل في الزكاة، وما نوىٰ أحد من السلف في الصلاةِ في أول الوقت إلا ما نواه في آخره، ولم يفرِّقوا أصلاً، وهو مقطوع به.

فإن قيل: قد قال قومٌ: يقع نفلاً، ويسقط الفرض عنده. وقال قوم: يقع موقوفاً، فإن بقي بنعت المكلفين إلى آخر الوقت تبيّن وقوعُه فرضاً، وإن ماتَ أو جُنَّ وقع نفلاً.

قلنا: لو كان يقع نفلاً لجاز بنية النفل، بل استحال وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلاً، إذ النية قصدٌ يتبعُ العلمَ، والوقْفُ باطل، إذ الأمة مجمعَةٌ على أن من مات في وسط الوقت. بعد الفراغ من الصلاة، مات مؤدياً فرضَ الله تعالى كما نواه وأداه، إذ قال: نويت أداء فرض الله تعالى.

فإن قيل: بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرطٍ، وهو العزم على الامتثال أو الفعل، وليس كذلك، فإن الواجبَ المخيّر ما خُيِّرَ فيه بين شيئين، كخصال الكفارة؛ وما خيَّرَ الشرعُ بين فعل الصلاة والعزم. ولأن مجرد قوله: «صلِّ في هذا الوقت» ليس فيه تعرُّضٌ للعزم. فإيجابُهُ زيادةٌ على مقتضى الصيغة، ولأنه لو غَفَلَ وخلا عن العزم ومات في وسط الوقت، لم يكن عاصياً.

قلنا: أما قولكم: لو ذَهِلَ لا يكون عاصياً فمسلَّم، وسببه أن الغافل لا يكلف، أما إذا لم يغفُلْ عن الأمر فلا يخلو عن العزم إلا بضده، وهو العزم على الترك مطلقاً، وذلك حرام، وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب. فهذا الدليل قد دلّ على وجوبه، وإن لم يدل عليه مجردُ الصيغةِ من حيث وضْعُ اللسان فقد دلّ عليه دليل العقل[1]. ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة[2].

فإذاً يرجع حاصل الكلام إلى أن الواجب الموسع كالواجب المخيّر بالإضافة إلى أول الوقت، وبالإضافة إلى آخره أيضاً، فإنه لو أخلى عنه آخِرَهُ لم يعصِ إذا كان فَعَلَ في أوله.

مسألة: [حكم من مات في أثناء الوقت الموسع]:

إذا مات في أثناء وقت الصلاةِ فجأةً بعد العزم على الامتثال، لا يكون عاصياً.

---

(١) هذه الجملة ساقطة من ب.

(٢) في هذا نظر، فإن دلالة الصيغة (المنطوق) أقوى من الدلالة التي يستنتجها العقل، على مراد المتكلم. فلو قال «معتبرة كدلالة الصيغة» لكان أولى.

وقال بعض من أراد تحقيقَ معنى الوجوب: إنه يعصي. وهو خلاف إجماع السلف، فإنا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأةً بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال، أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح، وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير، لا سيّما إذا اشتغل بالوضوء، أو نهض إلى المسجد فمات في الطريق. بل محال أن يعصي وقد جُوِّز له التأخير. فمن فعل ما يجوز له: كيف يمكن تعصيته؟

فإن قيل: جاز له التأخير بشرط سلامَةِ العاقبة.

قلنا: هذا محال، فإن العاقبة مستورة عنه. فإذا سألَنَا وقال: العاقبة مستورة عني، وعليَّ صومُ يومٍ، وأنا أريد أن أؤخره إلى غد، فهل يحلّ لي التأخير مع الجهلِ بالعاقبة، أم أعصي بالتأخير؟ فلا بدّ له من جواب. فإن قلنا: لا يعصي، فَلِمَ أَثِمَ بالموتِ الذي ليس [١/ ٧١] إليه؟ وإن قلنا: يعصي، فهو خلاف الإجماع في الواجب الموسع؛ وإن قلنا: إن كان في علم الله تعالى أنك تموتُ قبل الغد فأنت عاصٍ، وإن كان في علمه أن تحيا فلك التأخير، فيقول: وما يدريني ماذا في علم الله؟ فما فتواكم في حق الجاهل؟ فلا بد من الجزم بالتحليل أو التحريم.

فإن قيل: فإن جاز تأخيره أبداً[1] ولا يعصي إذا مات، فأيّ معنى لوجوبه؟

قلنا: تحقُّقُ الوجوب بأنه لم يَجُزِ التأخير إلا بشرط العزم، ولا يجوز العزم على التأخير إلاّ في مدةٍ يغلب على ظنه البقاءُ إليها، كتأخيره الصلاة من ساعةٍ إلى ساعة، وتأخيره الصومَ من يوم إلى يوم، مع العزم على التفرّغِ له في كل وقت، وتأخيره الحجَّ من سنةٍ إلى سنة. فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهراً، أو الشيخُ الضعيف على التأخير سنين، وغالب ظنه أنه لا يعيش إلى تلك المدة، عصى بهذا التأخير وإن لم يمت ووُفِّقَ للعمل. لكنه مأخوذٌ بموجَبِ ظنه، كالمعزِّر إذا ضربَ ضرباً يُهلِك، أو قاطع سلعةٍ وغالبُ ظنه الهلاك، أثم وإن سلم.

---

(١) أي كما في أداء الحج، أو نذر الصوم المطلق، أو قضاء الصوم المفروض.

ولهذا قال أبو حنيفة: لا يجوز تأخير الحج، لأن البقاء إلى سنةٍ لا يغلب على الظن، وأما تأخير الصوم والزكاة إلى شهر وشهرين، فجائز، لأنه لا يغلب على الظن الموتُ إلى تلك المدة.

والشافعي رحمه الله يرى البقاء إلى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح، دون الشيخ والمريض.

ثم المعزِّر إذا فعل ما غالب ظنه السلامة، فهلك، ضمن لا لأنه آثم، لكن لأنه أخطأ في ظنه، والمخطىء ضامنٌ غير آثم.

مسألة: [ما لا يتمُّ الواجب إلاّ به]:

اختلفوا في أن ما لا يتمّ الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب؟

والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف، كالقدرة على الفعل، وكاليد في الكتابة، وكالرِّجل في المشي، فهذا لا يوصف بالوجوب، بل عدمه يمنع الإيجاب، إلاّ على مذهب من يجوِّز تكليف ما لا يطاق. وكذلك تكليف حضور الإمام الجمعة، وحضورِ تمام العدد، فإنه ليس إليه، فلا يوصف بالوجوب، بل يسقط بتعذره الواجبُ.

وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم إلى الشرط الشرعي، وإلى الحسِّيّ.

فالشرعي كالطهارة في الصلاة، يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة، فإن إيجاب الصلاة إيجابٌ لما يصير به الفعل صلاة.

وأما الحسّيّ فكالسعي إلى الجمعة، وكالمشي إلى الحج، وإلى مواضع المناسك، فينبغي أن يوصف أيضاً بالوجوب، إذْ أَمْرُ البعيد عن البيت بالحجّ أمرٌ بالمشي إليه لا محالة. وكذلك: إذا وَجَبَ غسلُ الوجه ولم يمكن إلا بغسل جزءٍ من الرأس؛ وإذا وجب الصوم ولم يمكن إلا بإمساك جزء من الليل قبل الصبح، فيوصف ذلك بالوجوب.

ونقول: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، وهو فعل المكلف، فهو واجب. وهذا أولى من أن نقول: يجب التوصل إلى [١/ ٧٢] الواجب بما ليس بواجب، إذ قولنا: «يجب فعل ما ليس بواجب» متناقض، وقولنا: «ما ليس بواجبٍ صار

واجباً» غير متناقض، فإنه واجب، لكن الأصلُ وجب بالإيجاب قصداً إليه، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود، وقد وَجَبَ كيفما كان، وإن كان علّةُ وجوبه غيرَ علةِ وجوب المقصود.

فإن قيل: لو كان واجباً لكان مقدّراً، فما المقدار الذي يجب غسله من الرأسِ، وإمساكه من الليل؟

قلنا: قدرٌ يمكن التوصل[1] به إلى الواجب، وهو غير مقدر، بل يجب مسحُ الرأس، ويكفي أقلُّ ما ينطلق عليه الاسم، وهو غير مقدّر، فكذلك الواجب أقلُّ ما يمكن به غسل الوجه، وهذا التقدير كافٍ في الوجوب.

فإن قيل: لو كان واجباً لكان يثاب على فعله ويعاقب على تركه، وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس، بل من غسل الوجه، وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الإمساك ليلاً.

قلنا: ومن أنبأكم بذلك؟ ومن أين عرفتم أن ثواب البعيدِ عن البيتِ لا يزيد على ثواب القريب في الحج؟ وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وإن كان بطريق التوصل[2]؟ وأما العقاب فهو عقابٌ على ترك الصوم والوضوءِ، وليس يَتَوَزَّعُ على أجزاء الفعل، فلا معنى لإضافته إلى التفاصيل.

فإن قيل: لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب.

قلنا: هذا مسلّم؛ لأنه إنما يجب على العاجز، أما القادر فلا وجوب عليه.

مسألة: **[ما لا يتمّ ترك الحرام إلا بتركه]**:

قال قائلون: إذا اختلطت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما، لكن الحرامُ هي الأجنبية، والمنكوحة حلال لكن يجب الكف عنها.

وهذا متناقض، بل ليس الحرمة والحل وصفاً ذاتيّاً لهما، بل هو متعلّق بالفعل. فإذا حرم فعل الوطء فيهما فأيُّ معنى لقولنا وطءُ المنكوحة حلال،

---

(١) كذا في ن. والذي في ب: «قد وجب التوصل».

(٢) كما في الحديث: «أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم مَمْشىً». متفق عليه من حديث أبي موسى مرفوعاً (الفتح الكبير).

ووطء الأجنبية حرام؟! بل هما حرامان: إحداهما بعلة الأجنبية، والأخرى بعلة الاختلاط بالأجنبية، فالاختلاف في العلة لا في الحكم، وإنما وقع هذا في الأوهام من حيث ضاهىٰ الوصفُ بالحل والحرمة الوصفَ بالعجز والقدرة، والسوادِ والبياض، وسائر الصفاتِ الحسية. وذلك وَهْمٌ نبّهنا عليه. إذ ليست الأحكام صفاتٍ للأعيان أصلاً، بل نقول: إذا اشتبهت رضيعةٌ بنساءِ بلدةٍ فنكح واحدةً حَلَّتْ، واحتمل أن تكون هي الرضيعة في علم الله تعالى، ولا نقول إنها ليست في علم الله تعالى زوجةً له؛ إذ لا معنى للزوجة إلّا من حل وطؤها في نكاح، وهذه قد حل وطؤها، فهي حلال له عنده وعند الله تعالى، ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده في ظنه، بل إذا ظن الحل فهي حلالٌ عند الله تعالى أيضاً[1]. وسيأتي تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين.

أما إذا قال لزوجتيه: إحداكما طالق، فيحتمل أن يقال: يحل وطؤهما، والطلاق غير واقع، لأنه لم يعيّن له محلاً[2]. فصار كما إذا باع أحد عبديه لا بعينه[3]. [١/٧٣] ويحتمل أن يقال: حَرُمتا جميعاً، وإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق، ثم عليه التعيين. وإليه ذهب أكثر الفقهاء. والمتَّبع في ذلك موجَبُ ظن المجتهد. أما المصير إلى أن إحداهما مطلّقة محرمة والأخرى منكوحة، كما توهموه في اختلاط المنكوحة بالأجنبية، فلا ينقدح ههنا؛ لأن ذلك جهل من الآدمي عرض بعد اليقين[4]، وأما هنا فليس متعيناً في نفسه، بل يعلمه الله تعالى مطلّقاً لإحداهما، لا بعينها.

---

(١) هذا مبني عند الغزالي على ما يذهب إليه من أن كل مجتهد مصيب ولو تناقض المجتهدان. والصواب قول جمهور الأصوليين، وهو يقتضي خلاف هذا، بل الحق عند الله تعالى واحد، هو الذي يبحث عنه المجتهد. فالمرأة الرضيعة في هذا المثال: حرام عند الله تعالى، حلال في ظن المكلّف. ولا يؤاخذ بمخالفته لما في علم الله تعالى، بل يعفى عنه لكونه مخطئاً. والله أعلم. وسلَّم الموفق في الروضة في مسألة اشتباه الزوجة بأجنبيّةٍ أن الزوجة حرام عند الله تعالى، أي لأنه أوجب الكفّ عنها للاشتباه.

(٢) كذا في ب، وفي ن: «لم يتبيّن له محلّ».

(٣) «لا بعينه» زيادة من ن.

(٤) ب: «بعد التعيين».

فإن قيل: إذا وجب عليه التعيين، فالله تعالى يعلم ما سيعينه، فتكون هي المحرَّمةَ المطلَّقة بعينها في علم الله تعالى، وإنما هو مشكلٌ علينا.

قلنا: الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فلا يعلم الطلاق الذي لم يعيَّن محلّه متعيناً، بل يعلمه قابلاً للتعيين إذا عيّنه المطلق، ويعلم أنه سيعيِّن زينب مثلاً، فتتعيّن للطلاق بتعيينِهِ إذا عيَّنَ لا قبله. وكذلك نقول في الواجب المخير: الله تعالى يعلم ما سيفعله العبد من خصال الكفارة، ولا يعلمه واجباً بعينه، بل واجباً غير معيَّنٍ في الحال، ثم يعلمُ صيرورته متعيناً بالتعيين، بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين فيعلم الوجوبَ والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين.

مسألة: [ما زاد على القدْر المجزىء من الواجب غير المقدّر]:

اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدّر بحدّ محدود، كمسح الرأس، والطمأنينةِ في الركوع والسجود، ومدة القيام، أنه إذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب؟ فلو مسح جميع الرأس هل يقع فعله بجملته واجباً، أو الواجبُ الأقلُّ والباقي ندب؟

فذهب قوم إلى أن الكلَّ يوصفُ بالوجوب، لأن نسبة الكلِّ إلى الأمر واحدة، والأمر في نفسه أمرٌ واحد، وهو أمر إيجاب، ولا يتميّز البعض من البعض، فالكلُّ امتثال.

والأولى أن يقال: الزيادة على الأقلِّ ندبٌ؛ فإنه لم يجب إلا أقلُّ[1] ما ينطلق عليه الاسم. وهذا في الطمأنينة والقيام وما يقع متعاقباً أظهر. وكذلك المسحُ إذا وقع متعاقباً. وما وقع من جملته معا، وإن كان لا يتميّز بعضه من بعض بالإشارة والتعيين، فيُعْقَلُ أن يقال: القدرُ الأقلُّ منه واجب والباقي ندب، وإن لم يتميزْ بالإشارة المندوبُ عن الواجب، لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقاً من غير شرط بدل، فلا يتحقق فيه حدّ الوجوب.

---

(١) «إلاّ أقل» ساقط من ن.

مسألة: [النسبة بين الوجوب وبين الجواز والإباحة]:

الوجوب يباين الجوازَ والإباحة بحدّه، فلذلك قلنا: يقضى بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نُسِخَ بقي الجواز، بل الحق أنه إذا نُسِخَ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب، من تحريم أو إباحة، وصارَ الوجوب بالنسخِ كأن لم يكن.

فإن قيل: كل واجب فهو جائز وزيادة، إذ الجائز ما لا عقاب على فعله، والواجب أيضاً لا عقاب على فعله، وهو معنى الجواز، فإذا نسخ الوجوب فكأنه أسقَطَ [١/ ٧٤] العقاب على تركه، فيبقى سقوط العقاب على فعله، وهو معنى الجواز.

قلنا: هذا كقول القائل: كل واجبٍ فهو ندبٌ وزيادة؛ فإذا نسخ الوجوبُ بقي الندبُ، ولا قائلَ به(١). ولا فرق بين الكلامين. وكلاهما وهم. بل الواجب لا يتضمَّنُ معنى الجواز؛ فإن حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك، والتساوي بينهما بتسوية الشرع، وذلك منفيٌّ عن الواجب.

وذِكْرُ هذه المسألة ههنا أولى من ذكرها في كتاب النسخ، فإنه نظر في حقيقة الوجوب والجواز، لا في حقيقة النسخ.

مسألة: [هل المباحُ مأمورٌ به؟]:

كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز، فافهم أن الجائز لا يتضمن الأمر، وأن المباح غيرُ مأمورٍ به، لتناقض حدّيهما، كما سبق، خلافاً للبلخي، فإنه قال: المباح مأمور به لكنه دون الندب، كما أن الندب مأمور به لكنه دون الوجوب.

وهذا محال، إذ الأمر اقتضاء وطلب، والمباحُ غير مطلوب، بل مأذون فيه ومُطْلَق له. فإن استُعمِل لفظ الأمر في الإذن فهو تجوّز.

---

(١) لكن وجدنا في كلام الشيخ أبي شامة في كتابه (المحقّق في أفعال الرسول ﷺ ق٥) ما يدل على أنه كان يرى أن الواجب ندبٌ مع زيادة تحتُّم الفعل. وانظر كتابنا (أفعال الرسول ﷺ ٢/ ٢٧٩) ونقل محمد بن يحيى تلميذ الغزالي فيه خلافاً (البحر المحيط ١/ ٢٣٥).

فإن قيل: ترك الحرام واجب، والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة، والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب، وترك الكفر والكذب والزنا مأمور به.

قلنا: قد يترك بالندب حرامٌ، فليكن واجباً، وقد يترك بالحرام حرام آخر، فليكن الشيء الواحد واجباً حراماً، وهو تناقض. ويلزم هذا على مذهبِ من زَعَم أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، والنهيَ عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده، بل يلزم عليه كونُ الصلاة حراماً إذا تحرَّم بها من ترك الزكاة الواجبة، لأنه أحد أضداد الواجب. وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقولوا به.

مسألة: [هل المباح مكلّف به؟]:

فإن قيل: فالمباح هل يدخل تحت التكليف؟ وهل هو من التكاليف؟

قلنا: إن كان التكليف عبارةً عن طلب ما فيه كلفة، فليس ذلك في المباح؛ وإن أريد به ما عُرِفَ من جهة الشرع إطلاقه والإذن فيه، فهو تكليف، وإن أريد به أنه الذي كُلِّفَ اعتقاد كونه من الشرع فقد كُلِّف ذلك، لكن لا بنفس الإباحة، بل بأصل الإيمان. وقد سماه الأستاذ أبو إسحاق(1) رحمه الله تكليفاً بهذا التأويل الأخير، وهو بعيد، مع أنه نزاع في اسم.

فإن قيل: فهل المباح حسن؟

قلنا: إن كان الحَسَنُ عبارةً عما لفاعله أن يفعله، فهو حسن، وإن كان عبارةً عما أُمِرَ بتعظيم فاعله، والثناء عليه، أو وجب اعتقادُ استحقاقِه للثناء، والقبيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب، فليس المباح بحسن. واحترزنا باعتقاد الاستحقاق عن معاصي الأنبياء، فقد دلَّ الدليل على وقوعها منهم، ولم يؤمر بإهانتهم وذمهم، لكنا نعتقد استحقاقَهُم لذلك، مع [١/ ٧٥] تفضُّل الله تعالى بإسقاط المستحق من حيث أُمِرْنا بتعظيمهم والثناء عليهم.

مسألة: [المباح هل هو حكم شرعي؟]:

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرائيني (-٤١٨هـ) كان متقدّماً في الأصول والفقه، دَرّس بنيسابور وبغداد. له تعليقة في أصول الفقه.

المباح من الشرع. وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه ليس من الشرع؛ إذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل السمع. فمعنى إباحة الشرع شيئاً: أنه تركه على ما كان عليه قبل ورودِ السمع، ولم يغيِّر حكمَه، وكلُّ ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي، فيعبّر عنه بالمباح.

وهذا له غور. وكشف الغطاء عنه أن الأفعال ثلاثة أقسام:

قسم بقي على الأصل فلم يرد فيه من الشرع تعرُّضٌ لا بصريح اللفظ، ولا بدليل من أدلة السمع، فينبغي أن يقال: استمرّ فيه ما كان ولم يتعرض له السمع، فليس فيه حكم[1].

وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير، وقال: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه، فهذا خطاب، والحكم لا معنى له إلا الخطاب، ولا سبيل إلى إنكاره وقد ورد.

وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير، لكن دلّ دليل السمع على نفي الحرج عن فعلِهِ وتركه، فقد عُرف بدليل السمع، ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله، وبقاؤه على النفي الأصلي. فهذا فيه نظر، إذ اجتمع عليه دليل العقل والسمع.

وفي الطرفين الآخرين أيضاً نظر؛ إذ يمكن أن يقال: قول الشارع: إن شئت فقم، وإن شئت فاقعد، ليس بتجديد حكم، بل هو تقرير للحكم السابق. ومعنى تقريره أنه ليس يغيِّر أمره، بل يتركه على ما هو عليه، فليس ذلك أمراً حادثاً بالشرع؛ فلا يكون شرعياً. وأما الطرف الآخر، وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل، فيمكن أيضاً إنكاره، بأن يقال: قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك، فالمكلف فيه مخير. وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال، فلا يبقى فعل إلا مدلولاً عليه من جهة الشرع[2]، فتكون إباحته من الشرع.

---

(١) وهو ما يسميه بعض الأصوليين: «العفو» أو المباح إباحةً أصليّة.

(٢) كذا في ب، وفي ن: «من جهة السمع».

والأغوَصُ أن الإباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير، وليس مع التقرير تجديد أمر، بل بيان أنه لم يجدد فيه أمراً، بل كفّ عن التعرّض له. وسيأتي لهذا تحقيقٌ في مسألة إقامة الدليل على النفي[1].

مسألة: [هل المندوب مأمورٌ به]:

المندوب مأمور به وإن لم يكن المباح مأموراً به. لأن الأمر اقتضاء وطلب، والمباح غير مقتضىً. أما المندوب فإنه مقتضىً، لكن مع إسقاط الذمّ عن تاركه، والواجب مقتضىً لكن مع ذمّ تاركه إذا تركه مطلقاً، أو تركه وبدله.

وقال قوم: المندوب غير داخل تحت الأمر.

وهو فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه شاعَ في لسان العلماء أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب، وما شاع أنه ينقسم إلى أمر إباحة وأمر إيجاب، مع أن صيغة الأمر قد تطلق لإرادة الإباحة، كقوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ [المائدة: ٢] ﴿**فإذا [١/ ٧٦] قُضِيَتِ الصلاةُ فانتشروا**﴾[2] [الجمعة: ١٠].

الثاني: أن فعل المندوب طاعةٌ بالاتفاق. وليس طاعةً لكونه مراداً، إذ الأمر عندنا يفارق الإرادة، ولا لكونه موجوداً، أو حادثاً، أو لذاته، أو صفة نفسه، إذ يجري ذلك في المباحات؛ ولا لكونه مثاباً عليه، فإن المأمور وإن لم يثب ولم يعاقب إذا امتثل، كان مطيعاً، وإنما الثواب للترغيب في الطاعة، ولأنه قد يَحْبطُ بالكفر ثواب طاعته، ولا يخرج عن كونه مطيعاً.

فإن قيل: الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه، والندب مقرون بتجويز الترك والتخيير فيه، وقولكم: إنه يسمى مطيعاً، يقابله أنه لو ترك لا يسمى

---

(١) تأتي المسألة المذكورة في (ب١/ ٢٣٢) ونقول: بل الأوجه أن ما لم ينص الشرع على إباحته فهو على الإباحة الأصلية، وما نص على إباحته فهو الحلال. كما في الحديث: «ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم في كتابه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً».

(٢) في ن بدل هذه الآية ﴿**فإذا طعمتم فانتشروا**﴾ ولا تصلح شاهداً على ما يريده المصنّف.

عاصياً.

قلنا: الندب اقتضاءٌ جازمٌ لا تخيير فيه؛ لأن التخيير عبارة عن التسوية، فإذا رَجَحَ جهةُ الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير. وقد قال تعالى في المحرمات أيضاً: ﴿فمن شاءَ فليؤمنْ ومن شَاءَ فليكفرْ﴾ [الكهف: ٢٥] فلا ينبغي أن يظن أن الأمر اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئاً لنفسه، بل يطلب منه لما فيه من صلاحه، والله تعالى يقتضي من عباده ما فيه صلاحهم، ولا يرضى الكفر لهم. وكذلك يقتضي الندبَ لنيل الثواب، ويقول: الفعل والترك سيان بالإضافة إليّ، أما في حقك فلا مساواةَ، ولا خِيَرَةَ؛ إذ في تركه تركُ صلاحك وثوابِك. فهو اقتضاء جازم[1].

وأما قولهم: إنه لا يسمى عاصياً فسببه أن العصيان اسم ذم، وقد أسقط الذم عنه. نعم يسمى مخالفاً، وغير ممتثل، كما يسمى فاعله: موافقاً ومطيعاً.

مسألة: [هل يكون الفعل الواحد واجباً حراماً؟]:

إذا عرفت أن الحرام ضدّ الواجب، لأنه المقتضىٰ تركُهُ، والواجب هو المقتضىٰ فعلُه، فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجباً حراماً، طاعة معصية.

لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد. فالواحد ينقسم إلى واحدٍ بالنوع وإلى واحد بالعدد.

أما الواحد بالنوع، كالسجود مثلاً، فإنه نوع واحد من الأفعال، فيجوز أن ينقسم إلى الواجب والحرام، ويكون انقسامه بالأوصافِ والإضافات، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم؛ إذ أحدهما واجب، والآخر حرام، ولا تناقض.

---

(١) الحق أن المصنف لم يُجب عن الاعتراض، فإن كان الأمر اقتضاءً جازماً أي حتماً، فكيف يجوز معه الترك. ودعواه أن التخيير تسوية: ليس هومراد المعترض، لأن مقصوده أن للمكلف الخيار في الترك، أي هو مقولٌ له: إن شئت فاترك. فالصواب في نظري أن يقال: إن الأمر إن كانت حقيقته الدلالة على الإيجاب، فليس المندوب مأموراً به، ما لم تدل عليه القرنية؛ وإن قلنا إن حقيقة الأمر طلب الفعل مطلقاً، فالمندوب مأمورٌ به: وهذا الثاني هو ما ذهب إليه الغزالي كما يأتي في باب الأمر.

وذهبت المعتزلة إلى أنه يتناقض، فإن السجود نوع واحد مأمورٌ به، فيستحيل أن ينهى عنه، بل الساجد للصنم عاصٍ بقصد تعظيم الصنم، لا بنفس السجود.

وهذا خطأ فاحش. فإنه إذا تغاير متعلَّق الأمر والنهي لم يتناقض، والسجود للصنم غير السجود لله تعالى؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة؛ إذ الشيء لا يغاير نفسه. والمغايرة تارةً تكون باختلاف النوع، وتارة باختلاف الوصف، وتارة باختلاف الإضافة، وقد قال تعالى: ﴿**لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله**﴾ [سورة فصلت:٣٧] وليس المأمور به هو المنهيَّ عنه. والإجماع منعقد على أن الساجدَ للشمس عاصٍ [١/٧٧] بنفس السجودِ والقصدِ جميعاً. فقولهم: إن السجود نوع واحد، لا يغني مع انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد، إذ مقصود هذا السجود تعظيمُ الصنم دون تعظيم الله تعالى، واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية الدافعة للتضادّ. فإن التضادّ إنما يكون بالإضافةإلى واحد، ولا وحدة مع المغايرة.

مسألة: [الفعل الواحد بالعين هل يكون واجباً حراماً؟]:

ما ذكرناه في الواحد بالنوع ظاهر، أما الواحد بالعين، فكصلاة زيد في دارٍ مغصوبةٍ من عمرو، فحركته في الصلاة فعلٌ واحد بعينه، هو مكتسبه ومتعلَّقُ قدرته. فالذين سلموا في الواحد بالنوع نازعوا ههنا، فقالوا: لا تصح هذه الصلاة، إذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً، وهو متناقض. فقيل لهم: هذا خلاف إجماع السلف(١)، فإنهم ما أَمَرُوا الظلمة عند التوبة بقضاءِ الصلوات المؤدّاةِ في الدُّور المغصوبة، مع كثرة وقوعها، ولا نَهَوُا الظالمين عن الصلاة في الأراضي المغصوبة.

---

(١) قال الموفق ابن قدامة في الروضة (ج١ ص١٣١): غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقلٍ للاتفاق ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى نقلٍ أنه اشتهر بينهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه. أهـ.

فأشكل الجواب على القاضي أبي بكر[1] رحمه الله، فقال: يسقط الوجوب عندها لا بها، بدليل الإجماع، ولا يقع واجباً، لأن الواجب ما يثاب عليه، وكيف يثاب على ما يعاقب عليه، وفعله واحد هو كونٌ في الدار المغصوبة؟ وسجودُه وركُوعه أكوانٌ اختياريةٌ هو معاقَب عليها ومنهيٌّ عنها. وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا نظراً إلى اتحاد أكوانِهِ في كل حالةٍ من أحواله، وأن الحادث منه الأكوانُ لا غيرها، وهو معاقب عليها عاص بها، فكيف يكون متقرباً بما هو معاقَبٌ عليه، ومطيعاً بما هو عاص؟!

وهذا غير مرضيّ عندنا، بل نقول: الفعل وإن كان واحداً في نفسه، فإذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوباً من أحد الوجهين، مكروهاً من الوجه الآخر، وإنما المحال أن يُطْلَبَ من الوجه الذي يكره بعينِه. وفعلُهُ من حيث إنه صلاةٌ مطلوب، ومن حيث إنه غَصْبٌ مكروه، والغصب معقول دون الصلاة، والصلاة معقولة دون الغصب.

وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد. ومتعلَّق الأمر والنهي الوجهان المتغايران. وكذلك يُعقَل من السيد أن يقول لعبده: صلِّ اليوم ألف ركعة، وخط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار، فإن ارتكبتَ النهي ضربتك، وإن امتثلتَ الأمرَ أعتقتك. فخاط الثوب في الدار، أو صلى ألف ركعة في تلك الدار، فيحسُنُ من السيد أن يضربه ويعتقه، ويقول: أطاع بالخياطة والصلاة، وعصى بدخول الدار. فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق.

فالفعل وإن كان واحداً فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يُطْلَبُ أحدهما، ويُكْرَهُ الآخر. ولو رمى سهماً واحداً إلى مسلم بحيث يَمْرُقُ إلى كافر، أو إلى كافر بحيث يمرق إلى مسلم، فإنه يثاب ويعاقب، ويملك سَلَبَ [٧٨/١] الكافر، ويُقْتَلُ بالمسلم قصاصاً لتضمن فعله الواحد أمرين مختلفين.

فإن قيل: ارتكاب المنهي عنه إذا أخل بشرط العبادة أفسدها بالاتفاق، ونيةُ التقربِ بالصلاة شرط، والتقرب بالمعصية محال، فكيف ينوي التقرب؟

---

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطّيب الباقلّاني (-٤٠٣هـ) وهو من كبار أصوليي المتكلمين، وكان مالكيّاً. كان يُضرَب المثل بذكائه وعلمه (سير أعلام النبلاء ٣٧٥٧).

فالجواب من أوجه:

الأول: أن الإجماع إذا انعقد على صحة هذه الصلاة فيُعْلَمْ به بالضرورة أن نية التقرُّب ليس بشرط، أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكن. وأبو هاشم الجُبّائيُّ[1] ومن خالف في صحة هذه الصلاة مسبوق بإجماع الأمة على ترك تكليف الظَّلَمةِ قضاءَ الصلوات، مع كثرتهم. وكيف يُنْكَرُ سقوط نية التقرب، وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية، ونية الإضافة إلى الله تعالى، فقال قوم: لا يجب إلا أن ينوي الظهر أو العصر، فهو في محل الاجتهاد. وقد ذهب قوم إلى أن الصلاة تجب في آخر الوقت، والصبيُّ إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزأه، أو بلغ في وسط الوقت، مع أنه لا تتحقق الفرضية في حقه.

فإن قيل: من نوى الصلاة فقد تضمنت نيّته القربة.

قلنا: إذا صحت الصلاة بالإجماع، واستحال نية التقرب، فتلغى تلك النية. ويصح أن يقال: تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة، من الذكر والقراءة، وما لا يزاحم حقَّ المغصوب منه، فإن الأكوان هي التي تتناول منافع الدار.

ثم كيف يستقيمُ من المعتزلة هذا وعندهم لا يعلمُ المأمور كونَهُ مأموراً ولا كونَ العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال، كما سيأتي، فكيف ينوي التقرب بالواجب، وهو لا يعرف وجوبه؟

الجواب الثاني: وهو الأصح: أنه ينوي التقربَ بالصلاة، ويعصي بالغصب، وقد بيّنا انفصال أحدهما عن الآخر، ولذلك يجد المصلي من نفسه نيةَ التقرُّب بالصلاة، وإن كان في دار مغصوبة، لأنه لو سَكَن ولم يفعل فعلاً، لكان غاصباً في حالة النوم وعدم استعمال القدرة، وإنما يَتَقَرَّبَ بأفعاله، وليست تلك الأفعال شرطاً لكونه غاصباً.

فإن قيل: هو في حالة القعود والقيام غاصبٌ بفعله، ولا فعل له إلا قيامه وقعوده، وهو متقرب بفعله، فكيف يكون متقرباً بعين ما هو عاص به؟

---

(١) ب: «وأبو هاشم والجبائي». وأبو هاشم الجبائي المعتزلي (-٣٢١هـ) هو عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب، وهو وأبوه من كبار المعتزلة.

قلنا: هو من حيث إنه مستوفٍ منافَع الدار غاصب، ومن حيث إنه أتى بصورة الصلاة متقرب، كما ذكرناه في صورة الخياطة، إذ قد يَعْقِلُ كونه غاصباً مَنْ لا يَعلَم كونُه مصلياً، ويَعْلَمُ كونه مصلياً من لا يعلم كونه غاصباً. فهما وجهان مختلفان، وإن كان ذات الفعل واحدة.

الجواب الثالث: هو أنّا نقول: بم تنكرون على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا بها، بدليل الإجماع؟ فسلَّم أنه معصية، ولكن الأمر لا يدل على الإجزاء إذا أتى بالمأمور، ولا النهيُ يدل على عدم الأجزاء، بل يؤخذ الإجزاء من دليل آخر، كما سيأتي.

فإن قيل: هذه المسألة [١/ ٧٩] اجتهادية أم قطعية؟

قلنا: هي قطعية، والمصيب فيها واحد؛ لأن من صحَّحَ أَخَذَ من الإجماع، وهو قاطع. ومن أَبْطَلَ أَخَذَ من التضادّ الذي بين القربة والمعصية، ويدّعي كونَ ذلك محالاً بدليل العقل، فالمسألة قطعية.

فإن قيل: ادعيتم الإجماع في هذه المسألة، وقد ذهب أحمد بن حنبل إلى بطلان هذه الصلاة، وبطلانِ كل عقد منهيّ عنه، حتى البيع في وقتِ النداءِ يومَ الجمعة، فكيف تحتجون عليه بالإجماع؟

قلنا: الإجماع حجة عليه[1]، إذ علمنا أن الظَّلَمة لم يؤمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها، مع أنهم لو أُمِرُوا به لانتشر. وإذا أَنكَرَ هذا فيلزمه ما هو أظهر منه، وهو أن لا تحلُّ امرأة تزوّجها من في[2] ذِمَّتِهِ دانقٌ ظَلَمَ به، ولا يصح بيعه ولا صلاته ولا تصرفاته، وأنه لا يحصل التحليل بوطءِ من هذه حالُه، لأنه عصى بترك رد المظلمة، ولم يتركه إلا بتزويجه وبيعِهِ وصلاتِه وتصرفاته، فيؤدي إلى تحريم أكثر النساء، وفوات أكثر الأملاك. وهو خرق للإجماع قطعاً - وذلك لا سبيل إليه[3].

---

(١) في دعوى الإجماع هنا نظر نبهنا عليه في الحاشية قبل ثلاث صفحات.

(٢) كذا في ن، وفي ب: «لزوجها».

(٣) بل بين المسألتين فرق، فإنّ البيع الواقع بعد نداء الجمعة منهيٌّ عنه نهياً خاصّاً، وذلك يقتضي فساده عند الحنابلة. بخلاف النهي عن ترك ردّ المظلمة، فليس له تعلّقٌ بالبيع =

مسألة: [هل المكروه مضادٌّ للواجب؟]:

كما يَتَضَادُّ الحرام والواجب، فيَتَضادُّ المكروهُ والواجب، فلا يدخل مكروهٌ تحت الأمر حتى يكون شيءٌ واحد مأموراً به مكروهاً، إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور به إلى غيره، ككراهية الصلاة في الحمام وأعطانِ الإبل وبطنِ الوادي وأمثاله، فإن المكروه في بطن الوادي التعرُّض لخطر السيل، وفي الحمّام التعرض للرشاش، أو لتخبُّط الشياطين، وفي أعطان الإبل التعرض لِنفَارها. وكلُّ ذلك مما يشغل القلب في الصلاة، وربما شوّش الخشوعَ.

فحيث لا ينقدح[1] صرفُ الكراهة عن المأمور إلى ما هو في جواره وصحبته لكونه خارجاً عن ماهيّتِهِ وشروطه وأركانه، فلا يجتمع الأمر والكراهية. فقوله تعالى: ﴿**وليطوّفوا بالبيت العتيق**﴾ [الحج: ٢٩] لا يتناول طواف المحدِثِ الذي نُهيَ عنه؛ لأن المنهيّ عنه لا يكونُ مأموراً به، والمنهيُّ عنه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور؛ إذ المأمور به الصلاة، والمنهيُّ عنه الغصب، وهو في جواره.

مسألة: [النهي العائد إلى وصف الفعل هل يفسد به الأصل؟]:

المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم إلى ما يرجع إلى ذات المَنهيّ عنه فيُضَادُّ وجوبه؛ وإلى ما يرجع إلى غيره فلا يضاد وجوبَه؛ وإلى ما يرجع إلى وصف المنهي عنه لا إلى أصله.

وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث.

ومثال القسمين الأولين ظاهر، ومثال القسم الثالث أن يوجِبَ الطواف وينهى عن إيقاعه مع الحدث، أو يأمرَ بالصوم، وينهى عن إيقاعه في يوم النحر. فيقال: الصوم من حيث إنه صوم: مشروعٌ مطلوب، ومن حيث إنه واقع في هذا اليوم: غير مشروع. والطواف مشروع، بقوله تعالى: ﴿**وليطوّفوا بالبيت العتيق**﴾

= أو الصلاة أو غيرها من الأمور التي ذكرها المصنّف. فأين هذا من هذا!! على أن في الحكم بفساد البيع لو وقع بعد النداء توقفاً.

(١) ب: «بحيث لا ينقدح» وهو تصحيف يفسد المعنى. والتصويب من ن.

ولكن وقوعه في حالة الحَدَثِ مكروه. والبيع [١/ ٨٠] من حيث إنه بيع: مشروع، ولكن من حيث وقوعه مقترناً بشرطٍ فاسد، أو زيادة في العوض في الربويات: مكروه. والطلاق من حيث إنه طلاق: مشروع، ولكن من حيث وقوعُه في الحيض: مكروه. وحراثة الولد من حيث إنها حراثةٌ: مشروعة، ولكنها من حيث وقوعُها في غير المنكوحة: مكروهة. والسفرُ من حيث إنه سفر: مشروع، ولكن من حيث قصد الإباق به عن السيد: غير مشروع.

فجعل أبو حنيفةَ هذا قسماً ثالثاً، وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف، لا انتفاء الأصل[١]، لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل.

والشافعي رحمه الله ألحَقَ هذا بكراهةِ الأصل، ولم يجعله قسماً ثالثاً، وحيث انَفَذَ الطلاقَ في الحيض، صَرَفَ النهي عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة، أو لحوق الندم عند الشك في الولد[٢]. وأبو حنيفة حيث أبطلَ صلاة المحدِثِ دون طوافِ المحدث زعم أن الدليلَ قد دلَّ على كون الطهارةِ شرطاً في الصلاة، فإنه قال عليه الصلاة والسلام «لا صلاة إلا بطهور»[٣] فهو نفيٌ للصلاة لا نهي.

وفي المسألة نظران: أحدهما في موجَبِ مُطْلَق النهي من حيث اللفظ، وذلك نظر في مقتضىٰ الصيغة، وهو بحثٌ لغويٌّ نذكره في كتاب الأوامر والنواهي.

والنظر الثاني: نظر في تضادِّ هذه الأوصاف، وما يعقل اجتماعُهُ وما لا يعقل، إذا وقع التصريح به من القائل، وهو أنه هل يُعْقَلُ أن يقول السيد لعبده: أنا آمرك بالخياطة وأنهاك عنها. ولا شك في أن ذلك لا يعقل منه، فإنه فيه يكون الشيءُ الواحد مطلوباً مكروهاً. ويعقل منه أن يقول: أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخولَ هذه الدار والكون فيها، ولا يتعرض في النهي للخياطة. وذلك معقول، وإذا خاط في تلك الدار أتىٰ بمطلوبِهِ ومكروهِهِ جميعاً. وهل يعقلِ أن يقول: أطلبُ منك الخياطة وأنهاك عن إيقاعها في وقت الزوال، فإذا خاطَ في

---

(١) في ن: «لانتفاء الأصل».

(٢) أي عند الشك في الحمل في حال الطلاق في طهرٍ وطيء فيه.

(٣) حديث «لا صلاة إلا بطهور» قال الزركشي: لم أره بهذا اللفظ، ويقرب منه حديث «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» أخرجه مسلم (المعتبر ص١٦٥) قال محققه: وأخرجه ابن ماجه (٢٧٢) بلفظ المصنف.

وقت الزوال، فهل جمع بين المكروه والمطلوب؟ أو ما أتى بالمطلوب؟ هذا محل النظر.

والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب. وأن المكروه، هي الخياطة الواقعة وقت الزوال، لا الوقوعُ في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة، إذ ليس الوقوعُ في الوقتِ شيئاً منفصلاً عن الواقع.

فإن قيل: فلِمَ صحتِ الصلاة في أوقات الكراهة، ولم صحت الصلاةُ الواقعةُ في الأماكن السبعة من بطن الوادي، واعطان الإبل [وغيرهما]؟ وما الفرق بينها وبين النهي عن صوم يوم النحر؟

قلنا: من صحَّحَ هذه الصلوات لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها إلى غيره. وقد اختلفوا في انعقاد الصلاةِ في الأوقات المكروهة، لترددهم في أن النهي نهيٌ عن إيقاع الصلاة [١/ ٨١] من حيث إنه إيقاع صلاةٍ، أو من أمر آخر مقترن به.

وأما صومُ يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله ببطلانه؛ لأنه لم يظهر انصرافُ النهي عن عينِه ووصفِهِ، ولم يرتض قولهم: أنه نُهِيَ عنه لما فيه من ترك إجابة الدعوة بالأكل، فإن الأكل ضد الصوم، فكيف يقال له: كلِ، أي أجب الدعوة، ولا تأكلِ: أي صم؟

والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الأصولي، بل هو موكولٌ إلى نظر المجتهدين في الفروع. وليس على الأصولي إلا حصرُ هذه الأقسام الثلاثة، وبيان حكمها في التضادِّ وعدم التضادِّ. وأما النظر في آحاد المسائل أنها من أيّ قسمٍ هِيَ فإلى المجتهد. وقد يُعلم ذلك بدليلٍ قاطع، وقد يعلم ذلك بظن، وليس على الأصولي شيء من ذلك.

وتمام النظر في هذا ببيان أن النهيَ المطلقَ يقتضى من هذه الأقسام أيَّها، وأنه يقتضي كون المنهي عنه مكروهاً لذاته، أو لغيره، أو لصفته. وسيأتي(١).

---

(١) يأتي تمام القول في ذلك في مبحث الأمر والنهي من القسم الثالث من القطب الثالث.

مسألة: [هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟]:

اختلفوا في أن الأمر بالشيء: هل هو نهي عن ضده؟

وللمسألة طرفان:

أحدهما يتعلق بالصيغة: ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للأمر صيغة. ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد، فإنهما صورتان مختلفتان، فيجب عليهم الردُّ إلى المعنى، وهو أن قوله: «قم» له مفهومان: إحداهما طلب القيام، والأخرى طلب ترك القعود، فهو دال على المعنيين. فالمعنيان المفهومان منه متحدان، أو أحدهما غير الآخر فيجب الردّ إلى المعنى؟.

والطرف الثاني: البحث عن المعنى القائم بالنفس، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود، أم لا؟ وهذا لا يمكن فَرْضُه في حق الله تعالى؛ فإن كلامه واحدٌ هو أمر ونهي ووعد ووعيد[1]؛ فلا تتطرق الغيرية إليه، فليُفْرَضْ في المخلوق، وهو أن طلبه للحركةِ هل هو بعينه كراهةٌ للسكونِ وطلب لتركه؟

وقد أطلق المعتزلة[2] أنه ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده.

واستدلّ القاضي أبو بكر - رحمه الله - عليهم بأن قال: لا خلاف أن الآمر بالشيء ناهٍ عن ضده، فإذا لم يقم دليل على اقتران شيء آخر بأمره دلّ على أنه ناهٍ بما هو آمرٌ به. قال: وبهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة، وطلب السكون عين طلب ترك الحركة، وشَغْلُ الجوهر لحيّزٍ انتقل إليه عَيْنُ تفريغِهِ للحيّز المنتَقَل عنه، والقربُ من المغرب عينُ البعد من المشرق. فهو فعل واحد: بالإضافة إلى المشرق بُعْدٌ، وبالإضافة إلى المغرب قرب، وكونٌ واحدٌ بالإضافة إلى حيّز شَغْلٌ وبالإضافة إلى الآخر تفريغ. وكذلك ههنا: طلبٌ واحد

---

(١) هذا راجع إلى قول الأشعرية إنَ كلامه تعالى واحدٌ لا تعدد فيه وهو شيء واحد. وهو قولٍ لا يوافقون عليه لأنه يخالف بدهيات الشريعة، فالقرآن كلامه تعالى والتوراة والإنجيل كلامه، وليس القرآن إنجيلاً، وليست التوراة قرآناً. وهو يكلم الملائكة ويكلم من شاء بما شاء متى شاء سبحانه وتعالى. وتمام القول في هذا في علم العقائد.

(٢) ن: «وقد أطبق المعتزلة».

بالإضافة إلى السكون أمر، وإلى الحركة نهي.

قال: والدليل على أنه ليس معه غيره[1] أن ذلك الغير لا يخلو من أن يكون ضداً له، أو مثلاً له، أو خلافاً، ومحالٌ كونه ضداً، لأنهما لا يجتمعان، وقد اجتمعا. ومحال كونه مثلاً، لتضادّ المثلين. ومحال [١/ ٨٢] كونه خلافاً، إذ لو كان خلافاً لجاز وجود أحدهما دون الآخر: إما هذا دون ذاك، أو ذاك دون هذا، كإرادة الشيء، مع العلم به، لما اختلفا تُصُوِّرَ وجودُ العلم دون الإرادة، وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم، بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر، وضد النهي عن الحركة الأمر بها؛ فلنجز أن يكون آمراً بالسكون والحركة معاً، فيقول: تحرك واسكن، وقم واقعد.

وهذا الذي ذكره دليل على المعتزلة، حيث منعوا تكليفَ المحال، وإلا فمن يجوّز ذلك يجوّز أن يقول: اجمع بين القيام والقعود. ولا نسلم أيضاً أن من ضرورة كلّ آمرٍ بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده، بل يجوز أن يكون آمراً بضده، فضلاً عن أن يكون لا آمراً، ولا ناهياً.

وعلى الجملة فالذي يصح عندنا بالبحث النظريّ الكلامي تفريعاً على إثبات كلام النفس، أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمّنه، ولا بمعنى أنه يلازمه، بل يتصوّر أن يأمر بالشيء من هو ذاهلٌ عن أضداده، فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه؟ وكذلك ينهىٰ عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده، حتى يكون آمراً بأحد أضداده لا بعينه. فإن أمَرَ ولم يكن ذاهلاً عن أضداد المأمور به، فلا يقوم بذاتِهِ زجرٌ عن أضداده مقصودٌ إلاّ من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده، فيكون ترك أضداد المأمور ذريعةً بحكم ضرورة الوجود، لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تُصُوِّر على الاستحالة الجمعُ بين القيام والقعود إذا قيل له: قم، فجَمَعَ، كان ممتثلاً، لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام، وقد أوجده.

ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي من المعتزلة، حيث أنكر المباح، وقال: ما من مباح إلا وهو تركٌ لحرام، فهو واجب. ويلزمه وصف الصلاة بأنها

---

(١) يبدو أن «معه» ليس لها موضع هنا. فلعلها من زيادة النساخ. وهي ثابتة في ب، ن.

حرام إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور. وإن فرّق مفرِّقٌ فقال: النهي ليس أمراً بالضدّ، والأمر نهى عن الضدّ، لم يجد إليه سبيلاً إلا التحكم المحض.

فإن قيل: فقد قلتم: إن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده، فليكن واجباً.

قلنا: ونحن نقول: ذلك واجب، وإنما الخلاف في أن إيجابه هل هو عينُ إيجاب المأمور به أو غيرُه؟ فإذا قيل: اغسل الوجهَ، فليس عينُ هذا إيجاباً لغسل جزءٍ من الرأس، ولا قوله: صم النهار، إيجاباً بعينه لإمساك جزء من الليل، ولذلك لا يجب أن ينوي إلا صوم النهار، ولكن ذلك يجب بدلالةِ العقل على وجوبِهِ من حيث هو ذريعةٌ إلى المأمور، لا أنه عين ذلك الإيجاب، فلا منافاة بين الكلامين. [١/ ٨٣]

الفن الثالث من القطب الأول

في أركان الحكم

وهي أربعة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، ونفس الحكم.

أما نفس الحكم فقد ذكرناه، وأنه يرجع إلى الخطاب، وهو الركن الأول.

الركن الثاني

الحاكم

وهو المخاطِب؛ فإن الحكم خطاب وكلام، فاعله كل متكلمٍ، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر، أما استحقاقُ نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلقَ والأمر؛ فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له. أما النبي ﷺ، والسلطان، والسيد، والأب، والزوج، فإذا أَمَروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب اللهِ تعالى طاعتَهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجَب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر.

فإذاً الواجبُ طاعة الله تعالى، وطاعة من أوجب الله طاعته.

فإن قيل: لا بل من قَدِرَ على التوعّد بالعقاب وتحقيقه حسّاً فهو أهلٌ للإيجاب؛ إذ الوجوب إنما يتحقق بالعقاب.

قلنا: قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئاً لوجب وإن لم يتوعد عليه بالعقاب، لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يُتَحَصَّلُ على طائلٍ إذا لم يتعلق به ضرر محذور[1]. إلا أن العادة جارية

(١) في ب هنا زيادة عبارة: «وإن كان في الدنيا فقد يقدر عليه».

بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يُحْذَرُ في الآخرة، ولا قدرةَ عليه إلا الله تعالى. فإن أُطلِق على كل ضررٍ محذورٍ وإن كان في الدنيا، فقد يقدر عليه الآدمي، فعند ذلك يجوز أن يكون موجِباً، لا بمعنى أنا نتحقق قدرته عليه، فإنه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد؛ لكن تُتَوَقَّعُ قدرته، ويحصل به نوع خوف[1].

الركن الثالث

المحكوم عليه وهو المكلف

وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب، فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، بل خطاب المجنون والصبيِّ الذي لا يميّز؛ لأن التكليف مقتضاه الطاعةُ والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلمُ بالمقصود، والفهم للتكليف. فكل خطابٍ متضمنٌ للأمر بالفهم. فمن لا يفهم كيف يقال لهم افهم؟ ومن لا يسمع الصوت كالجماد، كيف يكلم؟ وإن سمع الصوت، كالبهيمة، ولكنه لا يفهم، فهو كمن لا يسمع، ومن يسمع وقد يفهم فهماً ما، لكنه لا يعقل ولا يتثبّت: كالمجنون وغير المميز، فمخاطبته ممكنة، لكن اقتضاء[2] الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح، غير ممكن.

فإن قيل: فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان؟

قلنا: ليس ذلك من التكليف في شيء؛ إذ يستحيل التكليف بفعل الغير. وتجب الدية على العاقلة لا بمعنى أنهم [١/ ٨٣] مكلفون بفعل الغير، ولكن بمعنى أن فعل الغير سببٌ لثبوت الغُرْم في ذمتهم. فكذلك الإتلاف، وملكُ النصاب، سببٌ لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان، بمعنى أنه سببٌ لخطاب الولي بالأداءِ في الحال، وسببٌ لخطاب الصبي بعد البلوغ. وذلك غير محال، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم: افهم، وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل.

---

(١) الحاصل أن الحكم الذي يقصده أهل الفقه وأصوله هو الحكم الشرعي الذي يخشى العقاب على تركه ويرجى ثوابه من الله تعالى في الآخرة. وليس كل إلزام. فما كان من إلزام شخص لشخص في الدنيا فهو إيجاب ولكنه ليس شرعياً، وإنما هو لغويّ فقط.

(٢) «اقتضاء» ساقطة من ن.

وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فمستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبولِ قوة العقل، الذي به فهم التكليف في ثاني الحال، حتى إن البهيمةَ لمّا لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة، لم تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمتها.
والشرط لا بد أن يكون حاصلاً، أو ممكناً أن يحصل على القرب، فيقال: إنه موجود بالقوة، كما أن شرط المالكية الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة. والنطفة في الرحم قد يثبُتُ لها الملك بالإرث والوصية، والحياةُ غير موجودةٍ بالفعل، ولكنها بالقوة، إذ مصيرها إلى الحياة. فكذلك الصبيّ مصيره إلى العقل، فصلح لإضافة الحكم إلى ذمته، ولم يصلح للتكليف في الحال.

فإن قيل: فالصبي المميِّز مأمورٌ بالصلاة؟!

قلنا: مأمور من جهةِ الوليّ، والولي مأمور من جهة الله تعالى، إذ قال عليه السلام: «مرُوهم بالصلاة وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر»(١) وذلك لأنه يفهم خطابَ الولي، ويخاف ضربَهُ، فصار أهلاً له، ولا يفهم خطابَ الشارع، إذ لا يعرف الشارعَ؛ ولا يخاف عقابَه، إذ لا يفهم الآخرة.

فإن قيل: فإذا قاربَ البلوغَ عَقَلَ، ولم يكلّفه الشرع، أفيدلُّ ذلك على نقصان عقله؟

قلنا: قال القاضي أبو بكر رحمه الله: ذلك يدل عليه.

وليس يتجه ذلك؛ لأن انفصال النطفة منه لا يزيده عقلاً، لكن حُطَّ الخطاب عنه تخفيفاً، لأن العقلَ خفيٌّ، وإنما يظهر فيه على التدريج، فلا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع، ويعرف المرسِل والرسولَ والآخرة، فنصبَ الشرع له علامةً ظاهرة.

مسألة: [تكليف الناسي والغافل والسكران]:

تكليف الناسي والغافل عما يكلَّف محال، إذ من لا يفهم كيف يقال له افهم؟! أما ثبوت الأحكام بأفعاله في النوم والغفلة فلا يُنْكَرُ، كلزوم الغرامات وغيرها.

---

(١) حديث «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع...» رواه أحمد وأبو داود والحاكم (الفتح الكبير).

وكذلك تكليف السكرانِ الذي لا يعقل محال، كتكليف الساهي والمجنون، والذي لا يسمع ولا يفهم. بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تنبيهه، ومن المجنون الذي يفهم كثيراً من الكلام. وأما نفوذ طلاقه، ولزوم الغرم، فذلك من قبيل ربطِ الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر.

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿**لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى**﴾[النساء: ٤٣] وهذا خطاب للسكران.

قلنا: إذا ثبت بالبرهان استحالةُ خطابه وجب تأويل الآية. ولها تأويلان:

أحدهما: أنه خطاب مع المنتشي الذي ظهر فيه مبادىء النشاط والطرب، ولم يزُلْ عقله؛ [١/ ٨٥] فإنه قد يستحسِنُ من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك، ولكنه عاقل. وقوله تعالى: ﴿**حتى تعلموا ما تقولون**﴾ معناه: حتى تتبيَّنوا ويتكامَلَ فيكم ثباتكم، كما يقال للغضبان: اصبر حتى تعلم ما تقول، أي حتى يسكُنَ غضَبُكَ، فيكمل علمك، وإن كان أصل عقله باقياً. وهذا لأنه لا يشتغل بالصلاةِ إلا مثل[١] هذا السكران، وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف، وتمام الخشوع.

الثاني: أنه ورد الخطاب به في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، وليس المراد المنعَ من الصلاة، بل المنع من إفراط الشُّربِ في وقت الصلاة - كما يقال: لا تقرب التهجد وأنت شبعان، ومعناه لا تشبع، فيثقلَ عليك التهجد.

مسألة: [تكليف المعدوم]:

فإن قال قائل: ليس من شرط الأمر عندكم كونُ المأمور موجوداً، إذ قضيتم بأن الله تعالى آمرٌ في الأزل لعباده قبل خلقهم، فكيف شرطتم كونَ المكلَّف سميعاً عاقلاً، والسكرانُ والناسي والصبيُّ والمجنونُ أقرب إلى التكليف من المعدوم؟

قلنا: ينبغي أن يُفْهم معنىٰ قولنا: إن الله تعالى آمر، وأن المعدوم مأمور،

---

(١) أي بخلاف من هو في سُكْر مستغرق، فإنه لا يفهم فلا يتوجه إليه الأمر. وفي ب: بإسقاط «إلاّ».

فإنا نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود، لا أنه مأمور في حالة العدم؛ إذ ذلك محال، لكن ثَبَتَ للذاهبين إلى إثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذاتِ الأبِ طلبُ تعلُّم العِلْم من الولد الذي سيوجد، وأنه لو قُدِّر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد، صار الولدُ مطالَباً بذلك الطلب ومأموراً به، فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى، الذي هو اقتضاء الطاعة[1] من العباد، قديمٌ تعلَّق بعبادِهِ على تقدير وجودهم، فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء. ومثلُ هذا جارٍ في حق الصبي والمجنون؛ فإن انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود، ولا يسمى هذا المعنى في الأَزَلِ خطاباً، إنما يصير خطاباً إذا وجد المأمورُ وأُسمِعَ.

وهل يسمى أمراً؟ فيه خلاف، والصحيح أنه يسمى به، إذ يحسُنُ أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله أن يقال: فلانٌ أَمَرَ أولاده بكذا، وإن كان بعضُ أولاده مُجْتَنّاً[2] في البطن، أو معدوماً. ولا يحسن أن يقال: خاطَبَ أولادَه، إلا إذا حضروا وسمعوا. ثمّ إذا أوصى فنفذوا وصيته يقال: قد أطاعوه وامتثلوا أمره، مع أن الآمر الآن معدوم والمأمور كان وقتَ وجود الأمر معدوماً. وكذلك نحن الآن: بطاعتِنا ممتثلون أمر رسول الله ﷺ، وهو معدوم عن عالمنا هذا، وإن كان حياً عند الله تعالى. فإذا لم يكن وجودُ الآمر شرطاً لكون المأمور مطيعاً ممتثلاً، فلم يُشْتَرَطْ وجودُ المأمور لكون الآمِر آمِراً.

فإن قيل: أفتقولون إن الله تعالى في الأزل آمرٌ للمعدوم على وجه الإلزام؟ قلنا: نعم نحن نقول: هو آمر، لكن على تقدير الوجود، كما يقال: الوالِدُ موجِبٌ وملزمٌ على أولاده التصدُّقَ إذا عقلوا وبلغوا؛ فيكون الإلزام [١/٨٦] والإيجاب حاصلاً، ولكن بشرط الوجود والقدرة.

ولو قال لعبده: صم غداً، فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد، ولا يمكن صوم الغد في الوقت، بل في الغد، وهو موصوف بأنه مُلزِمٌ وموجِب في الحال.

---

(١) ن: «هو الذي اقتضى الطاعة».

(٢) ن: «محتجباً».

الركن الرابع
المحكوم فيه وهو الفعل

إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية.

وللداخل تحت التكليف شروط:

الأول: صحة حدوثه، لاستحالة تعلُّق الأمر بالقديم، والباقي، وقلبِ الأجناس، والجمع بين الضدين، وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها، عند من يحيل تكليف ما لا يطاق.

فلا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه.

وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً به، كما كان قبل الحدوث، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من الوجود؟ اختلفوا فيه، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذِكْرهُ.

الثاني: جواز كونِهِ مكتَسَباً للعبد، حاصلاً باختياره، إذ لا يجوز تكليف زيدٍ كتابة عمرو وخياطَتَهُ، وإن كان حدوثه ممكناً، فليكن مع كونه ممكناً مقدوراً للمخاطب.

الثالث: كونُه معلوماً للمأمور، معلومَ التمييز عن غيره، حتى يُتَصوَّر قصده إليه؛ وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى، حتى يتصوَّر منه قصد الامتثال. وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب.

فإن قيل: فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه السلام، وهو لا يعلم أنه مأمور به.

قلنا: الشرط أن يكون معلوماً، أو في حكم المعلوم؛ بمعنى أن يكون العلم ممكناً، بأن تكون الأدلةُ منصوبةً والعقلُ والتمكنُ من النظر حاصلاً، حتى إن ما لا دليل عليه، أو مَنْ لا عقلَ له، مثل الصبي والمجنون، لا يصح في حقه.

الرابع: أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعِه طاعة، وهو أكثر العبادات، ويستثنى من هذا شيئان:

أَحَدُهما: الواجبُ الأول، وهو النظر المعرِّف للوجوب؛ فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعةً وهو لا يعرف وجوبَهُ إلا بعد الإتيان به.

والثاني: أصل إرادةِ الطاعةِ والإخلاص[1]، فإنه لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادةٍ، ولَتَسَلْسَلَ.

ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل:

مسألة: [التكليف بالمستحيلات (تكليف ما لا يطاق)]:

ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكنَ الحدوث ليس بشرط، بل يجوز تكليفُ ما لا يطاق، كالأمر بالجمع بين الضدين، وقلبِ الأجناس، وإعدامِ القديم، وإيجاد الموجود.

وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله.

وهو لازمٌ على مذهبه من وجهين:

أحدهما: أن القاعِدَ عندَهُ غير قادر على القيام إلى الصلاة، لأن الاستطاعةَ عنده مع الفعل لا قبله، وإنما يكون مأموراً قبله.

والآخر: أن القدرةَ الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل أفعالُنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعِهِ؛ فكل عبدٍ فهو عنده مأمور بفعلِ الغيرِ.

واستدل [١/٨٧] على هذا بثلاثة أشياء:

أحدها: قوله تعالى: **﴿ولا تحمّلنا ما لا طاقةَ لنا به﴾** [البقرة:٢٨٦] والمحالُ لا يسأل دفعه، فإنه مندفع بذاته.

وهو ضعيف؛ لأن المراد به ما يشقُّ ويثقلُ علينا، إذ من أُتعِبَ بالتكليف بأعمالٍ تكاد تفضي إلى هلاكه لشدتها، كقوله: **﴿اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم﴾** [النساء:٦٦] فقد يقال: حُمِّلَ ما لا طاقة له به. فالظاهرُ المؤوَّل

---

(١) أي أن نية العبادة عبادة، والعبادة تحتاج إلى نية لتصح، لكن لا يثبت هذا للنية نفسها، لأن الأمر يتسلسل، فيكون من تكليف ما لا يطاق. فهذه المسألة خارجة عن القاعدة للضرورة.

ضعيفُ الدلالة في القطعيات[1].

الثاني: قولهم: إن الله تعالى أخبر أن أبا **جهل**[2] لا يصدِّق، وقد كلّفه الإيمان. ومعناه أن يصدِّق محمداً ﷺ فيما جاء به، ومما جاء به أنه لا يصدقه، فكأنه أمره أن يصدقه في أن لا يصدقه. وهو محال.

وهذا ضعيف أيضاً؛ لأن أبا جهل أُمِر بالإيمان بالتوحيد والرسالة، والأدلةُ منصوبةٌ، والعقلُ حاضر؛ إذ لم يكن هو مجنوناً. فكان الإمكان حاصلاً، لكنَّ اللهَ تعالى عَلَم أنه يَتْرُكُ ما يقدرُ عليه، حَسَداً وعناداً. والعلمُ يتبع المعلومَ على ما هو به[3] ولا يغيِّرُهُ. فإذا عَلِمَ كونَ الشيء مقدوراً لشخص، وممكناً منه، ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه، فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً، ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً. وكذلك نقول: القيامةُ مقدورٌ عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا، وأن أخبر أنه لا يقيمها، ويتركها مع القدرة عليها، وخلافُ خبرِهِ محالٌ، إذ يصيرُ وعيدُهُ كذباً. ولكن هذه استحالةٌ لا ترجع إلى نفس الشيء، فلا تؤثّر فيه.

الثالث: قولهم: لو استحالَ تكليفُ المحال لاستحال إما لصيغته، أو لمعناه، أو لمفسدة تتعلق به، أو لأنه يناقض الحكمة. ولا يستحيلُ لصيغته، إذ لا يستحيل أن يقول: ﴿**كونوا قردة خاسئين**﴾ [الأعراف:١٦٦] وأن يقول السيد لعبده الأعمى: أبصر، وللزَّمِن: امشِ. وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً، إذ يمكن أن يطلبَ من عبدِهِ كونَهُ في حالةٍ واحدةٍ في مكانَين، ليحفظ ماله في بلدين. ومحال أن يقال: إنه ممتنع للمفسدة أو مناقضة الحكمة، فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال[4]، إذ لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه

---

(١) ن: «العقليات».

(٢) الصواب التمثيل «بأبي لهب» أما أبو جهل فلم يذكر باسمه الصريح في القرآن ليكون نصّاً فيه، بخلاف أبي لهب فإنه ذكر صريحاً في الصورة المسماة باسمه، أخبرت السورة أنه ﴿**سيصلى ناراً ذات لهب**﴾ ويفهم من هذا أنه سيموت على الكفر.

(٣) «على ما هو به» زيادة ثابتة في ن في الهامش.

(٤) في هذا ما فيه، والله عليم حكيم، وأفعاله وأقواله كلها على مقتضى الحكمة، سبحانه وبحمده. ومذهب الغزالي وسائر الأشعرية في هذا مما يؤخذ عليهم.

الأصلح. ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد، والفَسَادُ والسفه من المخلوق ممكن، فلم يمتنع ذلك مطلقاً[1].

والمختار: استحالةُ التكليفِ بالمحال لا لقبحه، ولا لمفسدةٍ تنشأ عنه، ولا لصيغته، إذ يجوز أن ترد صيغته، ولكن للتعجيز لا للطلب، كقوله تعالى: ﴿**كونوا حجارة أو حديدا**﴾ [الإسراء: ٥٠] وللتكوين[2] كقوله: ﴿**كونوا قردة خاسئين**﴾ [البقرة: ٦٥] أو لإظهار القدرة كقوله تعالى: ﴿**كن فيكون**﴾ [البقرة: ١١٧] لا بمعنى أنه طَلَبَ من المعدوم أن يكون[3] بنفسه.

ولكن يمتنع لمعناه، إذ معنى التكليف طَلَبُ ما فيه كلفة، والطلب يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوبُ ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق، فيجوز أن يقول: «تحرَّكْ» إذ التحرك مفهوم. فلو قال له: «تَمَرَّكْ» فليس بتكليف، إذ معناه ليس بمعقولٍ ولا مفهوم، ولا له معنى في نفسه، فإنه لفظٌ مهمل.

فلو كان له [١/٨٨] معنى في بعض اللغات يعرفه الآمر دون المأمور، فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً، لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه. وإنما يشترط كونه مفهوماً، ليتصور منه الطاعة؛ لأن التكليف اقتضاءُ طاعةٍ، فإذا لم يكن في العقل[4] طاعة لم يكن اقتضاءُ الطاعةِ متصوَّراً معقولاً، إذ يستحيل أن يقوم بذات العاقلِ طلبُ الخياطةِ من الشجر، لأن الطلبَ يستدعي مطلوباً معقولاً أوَّلاً. وهذا غير معقول، أي لا وجود له في العقل، فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجودٌ في العقل، وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل، وإحداث القديم غير داخلٍ في العقل، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم؟! وكذلك سوادُ الأبيضِ لا وجود له في العقل، وكذلك قيامُ القاعِدِ، فكيف يقول له: قم وأنت قاعد؟ فهذا الطلبُ يمتنع قيامه بالقلب، لعدم المطلوب، فإنه كما يشترط في المطلوب أن

---

(١) كان الأولى أن لا يذكر هذا أصلاً، تعظيماً وتنزيهاً لجناب الله تعالى.
(٢) قوله: «للتكوين» ساقط من ب.
(٣) ن: «أن يتكوّن».
(٤) ن: «في الفعل».

يكون معدوماً في الأعيان، يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان أي في العقل، حتى يكون إيجادُهُ في الأعيان على وفقه في الأذهان، فيكون طاعةً وامتثالاً، أي: احتذاءً لمثال ما في نفس الطالب. فما لا مثال له في النفس لا امتثال له[1][2].

فإن قيل: فإذا لم يَعْلَمْ عجزَ المأمور عن القيام تصُوِّر أن يقوم بذاتِهِ طلب القيام؟

قلنا: ذلك طلبٌ مبنيٌّ على الجهل، وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف، فإذا انكشَفَ تبيّن أنه لم يكن طلباً، وهذا لا يتصوّر من الله تعالى.

فإن قيل: فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في الإيجاد، وكانت مع الفعل، كان كل تكليفٍ تكليفاً بما لا يطاق.

قلنا: نحن ندرك بالضرورة تفرقةً بين أن يقال للقاعد الذي ليس بِزَمِنٍ: ادخل البيت، وبين أن يقال له: اطلع السماء، أو يقال له: قم مع استدامة القعود، أو أقلب السواد حركة، والشجرةَ فرساً. إلا أن النظر[3] في أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع؟ ونعلم أنها ترجع إلى تمكُّنٍ وقدرةٍ، بالإضافة إلى أحد هذه الأوامر دون البقية. ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة، ووقت حدوث القدرة، كيف ما استقر أمره، لا يشكّكنا في هذا، ولذلك جاز أن نقول ﴿**لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به**﴾ [البقرة: ٢٨٦] فإن استوت الأمور كلها، فأيُّ معنىً لهذا الدعاء؟ وأيّ معنىً لهذه

---

(١) ب: «لامتثال له في الوجود».

(٢) المصّنف رحمه الله أعاد سبب امتناع التكليف بالمحال إلى امتناع فهمه. وعندي أن هذا لا يكفي في الجواب، لأن مما لا يطاق ما يكون مفهوماً تماماً، وهو المستحيل عادةً، كما لو كلّفه بحمل جبل. ولو أنه أجاب بأن التكليف بالمحال ممتنع لمناقضته لحكمة الابتلاء، لكان هو الجواب. وتوضيح ذلك أن الله تعالى إنما يبتلى العباد ليتميّز المطيع من العاصي. فلو كلّفهم بما لا يمكنهم فعلُه لعجزوا جميعاً وكانوا جميعاً عصاة، فلا تتحقق حكمة الابتلاء. ونظيرُه التكليف بالإيمان، فإن آمن في الدنيا فقد أطاع، أما من آمن عند رؤية الموت، وهي توبة اليأس، فلا يعتبر إيمانه، لأنه إيمان من لا يمكنه إلا الإيمان، وكذا رؤية علامات الساعة الكبرى، قال الله تعالى ﴿**يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل**﴾.

(٣) ن: «والآن النظر».

التفرقة الضرورية؟ فغرضُنا من هذه المسألة غير موقوفٍ على البحث عن وجهِ تأثير القدرة ووقتها.

وعلى الجملة: سبب غموضِ هذا أن التكليف نوع خاصٌّ من كلامِ النفس. وفي فهم أصل كلام النفس غموض، فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغمض.

مسألة: [التكليف بترك الضدين]:

كما لا يجوز أن يقال: اجمع بين الحركة والسكون، لا يجوز أن يقال: لا تتحرك ولا تسكن، لأن الانتهاء عنهما محال، كالجمع بينهما.

فإن قيل: فمَنْ توسَّطَ مزرعة مغصوبةً [١/ ٨٩] فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج، إذ في كل واحد إفساد زرع الغير، فهو عاصٍ بهما.

قلنا: حظ الأصولي من هذا أن يعلم أنه لا يقال له: لا تمكث ولا تخرج، ولا يُنهىٰ عن الضدين، فإنه محال، كما لا يؤمر بجمعهما.

فإن قيل: فما يقال له؟

قلنا: يؤمر بالخروج[1]، كما يؤمر المولج في الفرج الحرام بالنزع، وإن كان به مماسّاً للفرج الحرام، ولكن يقال له: انزع على قصد التوبة، لا على قصد الالتذاذ. فكذلك: في الخروج من الغصب تقليلُ الضرر، وفي المكثِ تكثيرُه. وأهونُ الضررين يصير واجباً وطاعةً بالإضافة إلى أعظمهما، كما يصير شربُ الخمر واجباً في حق من غصّ بلقمة، وتناوُلُ طعام الغير واجباً على المُضطر في المخمصة، وإفساد مال الغير ليس حراماً لعينه، ولذلك لو أُكره عليه بالقتل وجب أو جاز.

فإن قيل: فَلِمَ يجب الضمانُ بما يفسده في الخروج؟

---

(١) هذا الاستطراد نظر فقهي، وليس أصوليّاً، لأنه بيان حكم مسألة فرعية. وإنما تطرّق الغزالي إليه لأجل حل الإشكال الذي نشأ عن القاعدة الأصولية في هذه المسألة الفرعية. وحاصل الجواب أن الخروج لم يعد حراماً، بل صار واجباً، كأكل المضطر الميتة، فلا يكون أمرًا بالجمع بين الضدّين.

قلنا: الضمان لا يستدعي العدوان، إذ يجب على المضطر في المخمصة، مع وجوب الإتلاف، ويجب على الصبيّ وعلى من رمىٰ إلى صف الكفار، وهو مطيعٌ.

فإن قيل: فالمضيّ في الحج الفاسد إن كان حراماً، للزوم القضاء، فلِمَ يَجِبُ، وإن كان واجباً وطاعة فَلِمَ وَجَبَ القضاء؟ ولِمَ عصى به؟

قلنا: عصى بالوطء المفسد، وهو مطيع بإتمام الفاسد، والقضاءُ يجب بأمرٍ مجدَّد، وقد يجب بما هو طاعةٌ إذا تطرّق إليه خلل، وقد يسقط القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة، مع أنه عدوان. فالقضاء كالضمان.

فإن قيل: فَبِمَ تنكرون على أبي هاشم حيث ذهب إلى أنه لو مكث عصى، وأنه ألقى بنفسه في هذه الورطة، فحكم العصيان ينسحب على فعله؟

قلنا: وليس لأحدٍ أن يلقي بنفسه في حالٍ لا تجوز، فإن فعل فلا يكلّف[1] ما لا يمكن، فمن ألقى نفسه من سطح، فانكسرت رجله، لا يعصي بالصلاة قاعدا، وإنما يعصي بكسر الرجل، لا بترك الصلاة قائماً. وقول القائل: ينسحب عليه حكم العدوان: إن أراد به أنه إنما نُهِي عنه مع النهي عن ضدّهِ، فهو محال. والعصيان عبارة عن ارتكاب منهي، فإن لم يكن نهيٌ لم يكن عصيان، فكيف يُفرَض النهيُ عن شيء وعن ضده أيضاً؟

[حكم التكليف بالمحال شرعاً:]

ومن جوز تكليفَ ما لا يطاق عقلاً فإنه يمنعه شرعاً[2] لقوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾.

فإن قيل: فإن رجّحتم جانبَ الخروجِ لتقليلِ الضرر، فما قولكم فيمن سقط على صدر صبيٍّ محفوفٍ بصبيان، وقد علم أنه إن مكث قَتَل من تحته، أو انتقلَ قتل من حواليه، ولا ترجيح، فكيف السبيل؟

قلنا: يحتمل أن يقال: يمكثُ، فإنَّ الانتقال فعلٌ مستأنف لا يصحّ إلا من

(١) ب: سقط منها عبارة «لا تجوز، فإن فعل فلا يكلف».

(٢) نقول: كيف يمنعه شرعاً وقد تقدم النقل عن الأشعرية أن أبا جهل مكلف بالإيمان بأنه لن يؤمن. فهذا تكليف شرعي بالمحال عندهم.

حيّ قادر، وأما تركُ الحركة فلا يحتاج إلى استعمال [١/ ٨٩] قدرة. ويحتمل أن يقال: يتخيَّر، إذ لا ترجيح؛ ويحتمل أن يقال: لا حكم لله تعالى فيه، فيفعل ما يشاء، لأن الحكم لا يثبت إلا بنصٍّ أو قياسٍ على منصوص، ولا نصَّ في هذه المسألة، ولا نظيرَ لها في المنصوصات حتى يقاس عليه، فيبقى على ما كان قبل ورود الشرع، ولا يبعد خلوٌّ واقعةٍ عن الحكم[١]. فكل هذا محتمل، وأما تكليف المحال، فمحال.

مسألة: [التكليف بالترك]:

اختلفوا في المقتضىٰ بالتكليف.

والذي عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الإقدام أو الكفّ. وكل واحدٍ كَسْبُ العبدِ، فالأمر بالصوم أمرٌ بالكف، والكفُّ فعلٌ يثاب عليه. والمقتضىٰ بالنهي عن الزنا والشربِ التلبُّسُ بضدٍّ من أضداده، وهو الترك، فيكون مثاباً على الكفّ الذي هو فعله.

وقال بعض المعتزلة: قد يقتضي الكفَّ، فيكون فعلاً، وقد يقتضي أن لا يفعلَ ولا يقصِد التلبُّسَ بضده. فأنكر الأولون هذا، وقالوا: المنتهي بالنهي مثابٌ، ولا يثاب إلا على شيء، و«أن لا يفعلَ» عَدَمٌ، وليس بشيء، ولا تتعلق به قدرة؛ إذ القدرة تتعلق بشيء. فلا يصح الإعدام بالقدرة، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء[٢]؟

والصحيح أن الأمر فيه منقسم: أما الصوم فالكفُّ فيه مقصود، ولذلك تُشترط فيه النية، وأما الزنا والشرب فقد نُهِيَ عن فعلهما، فيعاقَب فاعلهما، ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب، ولا يثاب إلا إذا قصد كفَّ الشهوة عنهما مع التمكن، فهو مثابٌ على فعله. وأما من لم يصدر منه المنهيّ في

---

(١) هذه مسألة يسميها الأصوليون: مسألة العفو. وحاصلها أنه هل توجد أفعال من أفعال المكلفين لا حكم لها شرعاً (انظر الموافقات للشاطبي ١/ ١٦٧) وكتابنا (أفعال الرسول ﷺ ١/ ١٣٠).

(٢) تعرضنا لمسألة الترك، والثواب عليه، ضمن رسالتنا (أفعال الرسول ﷺ) في باب الترك من الجزء الثاني فليرجع إليه.

غفلة[1] فلا يعاقب عليه ولا يثاب؛ لأنه لم يصدر منه شيء. ولا يبعد أن يكون مقصود الشرعِ أن لا تصدر منه الفواحش، ولا يقصد منه التلبس بأضدادها.

مسألة: [تكليف المُكرَه]:

فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف، بخلاف فعل المجنون والبهيمة، لأن الخلل ثمَّ في المكلف، لا في المكلَّف به، فإن شرط تكليف المكلّف السماعُ والفهم، وذلك في المجنون والبهيمة معدوم، والمُكْرَه يفهم، وفعلُه في حيّز الإمكان، إذ يقدر على تحقيقه وتركه. فإن أُكرِه على أن يَقْتُلَ جاز أن يكلَّف تركَ القتل، لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خوف الهلاك.

وإن كُلِّفَ على وفق الإكراه، فهو أيضاً ممكن، بأن يُكْرَهَ بالسيف على قتل حيةٍ همّتْ بقتل مسلم، إذ يجب قتلها؛ أو أُكره الكافر على الإسلام، فإذا أسلم نقول: قد أدَّى ما كُلِّف.

وقالت المعتزلة: إن ذلك محال، لأنه لا يصح منه إلا فعلُ ما أُكره عليه؛ فلا يبقى له خِيَرة.

وهذا باطل، لأنه قادر على تركه، ولذلك يجب عليه تركُ ما أكره عليه إذا أُكره على قتل مسلم، وكذلك لو أُكره على قتل حية، فيجب قتل الحية، وإذا أكره على إراقة الخمر فيجب عليه [1/ 91] إراقة الخمر.

وهذا ظاهر، ولكن فيه غَوْر، وذلك لأن الامتثال إنما يكون طاعةً إذا كان الانبعاث له بباعث الأمرِ والتكليف دون باعث الإكراه، فإن أَقْدَمَ للخلاص من سيف المكرِه لا يكون مجيباً داعيَ الشرع، وإن انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الإكراه، بل كان يفعله لو أكره على تركه، فلا يمتنع وقوعه طاعةً، لكن لا يكون مكرَهاً وإن وُجِدَ صورة التخويف. فليتنبه لهذه الدقيقة.

---

(١) كذا في ن، وفي ب: «عن فعله» في موضع «في غفلة» والمراد هنا الترك «العدمي» وهو الترك لمالا يخطر بالبال، ولا تدعو إليه النفس.

مسألة: [التكليف بالفعل هل هو تكليف بشرطه؟]

[ومسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة]:

ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصلاً حالة الأمر، بل يتوجه الأمر بالشرط والمشروط، ويكون مأموراً بتقديم الشرط، فيجوز أن يخاطَبَ الكفَّارُ بفروع الإسلام، كما يخاطَبُ المحدِثُ بالصلاة بشرط تقديم الوضوء، والمُلْحِدُ بتصديق الرسول بشرط تقديم الإيمان بالمرسِل.

وذهب أصحاب الرأي إلى إنكار ذلك.

والخلاف إما في الجواز، وإما في الوقوع.

أما الجواز العقلي فواضح، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: بُنِي الإسلام على خمس، وأنتم مأمورون بجميعها، وبتقديم الإسلام من جملتها، فيكون الإيمان مأموراً به لنفسه، ولكونه شرطاً لسائر العبادات، كما في المحدِثِ والمُلْحِد.

فإن مَنَعَ مانعٌ الجميع، وقال: كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله؟ والمحدث لا يقدر على الصلاة، فهو مأمور بالوضوء، فإذا توضَّأ توجَّه عليه حينئذ الأمر بالصلاة.

قلنا: فينبغي أن يقال: لو ترك الوضوءَ والصلاةَ جميع عمره لا يعاقَبُ على ترك الصلاة، لأنه لم يؤمر قط بالصلاة، وهذا خلاف الإجماع. وينبغي أن لا يصلح أمره بعد الوضوء بالصلاة، بل بالتكبير، فإنه يشترط تقديمه، ولا بالتكبير، بل بهمزة التكبير أوّلاً، ثم بالكاف ثانياً، وعلى هذا الترتيب. وكذلك السعي إلى الجمعة ينبغي أن لا يتوجَّه الأمر به بل بالخُطوة الأولى، ثم الثانية.

وأما الوقوع الشرعي، فنقول: كان يجوز أن يخصَّص خطابُ الفروع بالمؤمنين، كما خُصِّص وجوب بعض العبادات بالأحرار، والمقيمين، والأصحاء، والطاهرات دون الحُيَّض. ولكن وردت الأدلة بمخاطبتهم، وأدلته ثلاثة:

الأول: قوله تعالى: **﴿ما سلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلين﴾** الآية [المدّثر: ٤٢، ٤٣] فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة، وحذر المسلمين به.

فإن قيل: هذه حكاية قول الكفار، فلا حجّة فيها.

قلنا: ذَكَرَهُ الله تعالى في مَعرِض التصديق لهم، بإجماع الأمة، وبه يحصل

التحذير، إذ لو كان كذباً لكان كقولهم: عَذَّبَنَا لأنا مخلوقون وموجودون. كيف وقد عطف عليه قوله: ﴿وكنا نكذّب بيوم الدين﴾ فكيف يعطِف ذلك على ما لا عذاب عليه؟

فإن قيل: العقاب بالتكذيب، لكن غُلِّظ بإضافة ترك [١/ ٩٢] الطاعات إليه.

قلنا: لا يجوز أن يغلَّظ بترك الطاعات، كما لا يجوز أن يغلظ بترك المباحات التي لم يخاطبوا بها.

فإن قيل: عوقبوا لا بترك الصلاة، لكن لإخراجهم أنفسَهم بترك الإيمان عن العلم بقبح ترك الصلاة.

قلنا: هذا باطل من أوجه:

أحدها: أنه تركٌ للظاهر من غير ضرورة ولا دليل، فإن تَرْكَ العلم بقبح ترك الصلاة غيرُ تركِ الصلاةِ، وقد قالوا: ﴿لم نك من المصلين﴾.

الثاني: أن ذلك يوجب التسوية بين كافرٍ باشَر القتل وسائِر المحظورات، وبَيْنَ من اقتصر على الكفر، لأن كليهما استويا في إخراج النفس بالكفر عن العلم بقبح المحظورات، والتسويةُ بينهما خلاف الإجماع.

الثالث: أن مَنْ تَرَكَ النظر والاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الإيمان، لأنه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والإيمان.

فإن قيل: ﴿لم نك من المصلين﴾ [المدّثر: ٤٣] أي من المؤمنين، لكن عرّفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين، كما قال ﷺ: «نهيت عن قتل المصلين»[1] أي المؤمنين، لكن عرّفهم بما هو شعارهم.

قلنا: هذا محتمل، لكن الظاهر لا يترك إلا بدليل، ولا دليل للخصم.

الدليل الثاني: قوله تعالى: **﴿والذين لا يدعُونَ مع الله إلهاً آخَرَ ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يَلْقَ أَثَاما * يُضَاعَفْ له**

---

(١) حديث «نُهيت عن قتل المصلين» رواه الطبراني في الكبير عن أنس ولفظه «نهيت عن المصلين» (الفتح الكبير) ورواه أحمد ٤/ ٢٠٤.

العذاب﴾ [الفرقان:٦٨، ٦٩] فالآية نصٌّ في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا، لا كمن جمع بين الكفر والأكل والشرب.

الدليل الثالث: انعقاد الإجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول، كما يعذَّب على الكفر بالله تعالى. وهذا يَهْدِمُ مُعْتَمَدَهُم إذ قالوا: لا تتصور العبادة مع الكفر، فكيف يؤمر بها؟

احتجوا: بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه، مع استحالةِ فعله في الكفر، ومع انتفاء وجوبه لو أسلم، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟

قلنا: وجب حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه، لكن إذا أسلم عُفِيَ له عما سلف، «فالإسلام يَجُبّ ما قبله»[1]، ولا يبعد نسخُ الأمر قبل التمكُّن من الامتثال، فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟

فإن قيل: إذا لم تجب الزكاةُ إلا بشرط الإسلام، والإسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مُسْقِط، فالاستدلال بهذا على أنه لم يجبْ أولى من إيجابه ثم الحكم بسقوطه.

قلنا: لا بُعْدَ في قولنا: استقرّ الوجوب بالإسلام، وسقَطَ بحكم العفو، فليس في ذلك مخالفة نصّ، ونصوص القرآن دلّتْ على عقاب الكافر المتعاطي للفواحِش، وكذا الإجماع دلَّ على الفرقِ بين كافرٍ قَتَلَ الأنبياء والأولياء، وشَوَّشَ الدين، وبين كافرٍ لم يرتكب شيئاً من ذلك. فما ذكرناه أولى.

فإن قيل: فلم أوجبتم القضاء على المرتدّ دون الكافر الأصلي؟

قلنا: [١/ ٩٣] القضاء إنما وَجَبَ بأمرٍ مجدَّد، فَيُتَّبَعُ فيه موجَبُ الدليل. ولا حجة فيه، إذ قد يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالأداء، وقد يُؤْمَر بالأداء من لا يؤمُر بالقضاء.

وقد اعتذر الفقهاءُ بأن المرتدَّ قد التزم بالإسلام القضاء، والكافرُ لم يلتزم.

وهذا ضعيف، فإن ما ألزمه الله تعالى فهو لازمٌ، التزمه العبد أو لم يلتزمه.

---

(١) حديث «الإسلام يجبُّ ما قبله» رواه ابن سعد عن الزبير وعن جبير بن مطعم مرفوعاً (الفتح الكبير).

فإن كان يسقط بعدم التزامه، فالكافر الأصليُّ لم يلتزم العباداتِ وترك المحظورات، فينبغي أن لا يلزمه ذلك.

الفن الرابع
من القطب الأول
فيما يظهر الحكم به

وهو الذي يسمى سبباً[1].

وكيفية نسبة الحكم إليه.

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول
في الأسباب

اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفةُ خطاب الله تعالى في كل حال، لا سيّما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله سبحانه خطابَهُ لخلقِهِ بأمورٍ محسوسةٍ نَصَبَها أسباباً لأحكامه، وجعلها موجبةً ومقتضِيَةً للأحكام على مثال اقتضاءِ العلة الحسِّية معلولَها.

ونعني بالأسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكامَ إليها، كقوله تعالى: **﴿أقم الصلاةَ لدلوكِ الشمس﴾** [الإسراء: ٧٨] وقوله تعالى: **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾** [البقرة: ١٨٥] وقوله ﷺ: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته»[2]

---

(١) وتمام ما يظهر به الحكم: وجود شرائطه وانتفاء موانعه. فكان من حق المصنف أن يتعرض للشرط والمانع.
ويسمى الأصوليون السبب والشرط والمانع: الأحكام الوضعية، سميت بذلك لتمييزها عن الأحكام التكليفية، وكل من النوعين لا يثبت إلا بالدليل.

(٢) حديث «صوموا لرؤيته...» أخرجه البخاري ومسلم.

وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات، كالصلاة والصوم والزكاة. فإن ما يتكرّر الوجوبُ يتكرُّره فجدير بأن يسمى «سَبَباً»، أما ما لا يتكرر، كالإسلام والحج، فيمكن أن يقال: ذلك معلوم بقوله تعالى: ﴿**ولله على الناس حج البيت**﴾ [آل عمران :٩٧] وكذا وجوبُ المعرفةِ على كل مكلفٍ يُعلم بالعمومات، فلا حاجةَ إلى إضافتها إلى سبب.

ويمكن أن يقال: سبب وجوبِ الإيمان والمعرفة الأدلةُ المنصوبة، وسببُ وجوبِ الحجِّ البيتُ دون الاستطاعة. ولما كان البيت واحداً لم يجب الحجُّ إلا مرَّة واحدة. والإيمان معرفة[1]، فإذا حَصَلَتْ دامتْ. والأمر فيه قريب. هذا قسم العبادات.

وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها.

وأما قسم المعاملات فلحِلِّ الأموال والأبضاعِ وحرمتها أيضاً أسباب ظاهرة، من نكاحٍ، وبيعٍ، وطلاقٍ، وغيره. وهذا ظاهر.

وإنما المقصود أنَّ نصبَ الأسباب أسباباً للأحكام أيضاً حكم من الشرع، فلله تعالى في الزاني حكمان: **أحدهما**: وجوبُ الحدِّ عليه، **والثاني**: نَصْبُ الزنا سبباً للوجوب في حقه، لأن الزنا لا يوجبُ الرجْمَ لذاتِه وعينِه، بخلاف [٩٤/١] العلل العقلية. وإنما صار موجِباً بجعل الشرع إياه موجِباً. فهو نوع من الحكم، فلذلك أوْرَدناه في هذا القطب، ولذلك يجوز تعليله، ونقول: نُصِبَ الزنا علةً للرَّجْم، والسرقةُ علّةً للقطع، لكذا وكذا. فاللواطُ في معناه، فينتصِبُ أيضاً سبباً. والنّباش في معنى السارق.

وسيأتي تحقيق ذلك في كتاب «القياس».

واعلم أن اسم «السبب» مشتركٌ في اصطلاح الفقهاء. وأصل اشتقاقِه من

---

(١) الإيمان تصديق بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالجوارح والأركان. ومراده الدخول في الإيمان. فيحصل بالتصديق بالقلب ونطق اللسان، ثم يتبعه عمل الجوارح، وكلها إيمان، قال الله تعالى: ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**﴾ [البقرة:١٤٣] عنى بالإيمان الصلاة التي صلّوها قبل تحويل القبلة.

الطريق[1]، ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئرِ، وحدّه ما يحصل الشيء عنده لا به، فإن الوصول بالسَّيْر، لا بالطريق، ولكن لا بد من الطريق، ونزْحُ الماء بالاستقاءِ لا بالحبل؛ ولكن لا بد من الحبل، فاستعار الفقهاء لفظ «السبب» من هذا الموضع، وأطلقوه على أربعة أوجه:

الوجه الأول: وهو أقربها إلى المستعار منه: يطلق في مقابلة المباشرة؛ إذ يقال إن حافر البئر مع المُرَدِّي فيه، صاحِبُ سببٍ، والمردّي صاحب علة، فإن الهلاك بالتردية، لكن عند وجود البئر، فما يحصل الهلاك عنده، لا به، يسمى سبباً.

الثاني: تسميتهم الرمْيَ سبباً للقتل، من حيث إنه سببٌ للعلة، وهو على التحقيق علّةُ العلةُ، و لكن لما حصل الموت لا بالرميْ، بل بالواسطة[2]، أشبه ما لا يحصل الحكم به[3].

الثالث: تسميتهم ذات العلة، مع تخلُّف وصفِها سبباً، كقولهم: الكفارة تجب باليمين دون الحنث، فاليمين هو السبب؛ وملكُ النصابِ هو سبب الزكاة دون الحول، مع أنه لا بدّ منهما في الوجوب. ويريدون بهذا السبب: ما تَحْسُنُ إضافة الحُكْم إليه[4]، ويقابِلُون هذا بالمحلِّ والشرط، فيقولون: مِلْكُ النصابُ سبب، والحول شرط.

الرابع: تسميتهم الموجِبَ سبباً، فيكون السبب بمعنى العلة. وهذا أبعد الوجوهِ عن وضع اللسان؛ فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده

---

(١) أي من السبب بمعنى الطريق، وبمعنى الحبل. وليس هذا من الاشتقاق الذي عليه اصطلاح الصرفيين، بل هو بمعنى النّقل والتجوّز. وسيأتي تعبيره بقوله: «فاستعاره الفقهاء» يعني التجوّز الذي قلناه. وهو تعبير أدق من الأول.

(٢) وهي ما يحصل بالرمي. وهو الجرح ونزف الدم.

(٣) ب: «ما لا يحصل الحكم إلا به» والتصويب من ن.

(٤) فالنصاب والحول كلاهما لا بدّ منهه لوجوب الزكاة. لكن تحسن إضافة وجوب الزكاة إلى النصاب، لأن به حصلت نعمة الغنى، لا إلى الحول، وجعل الحول شرطاً لأن به تمام النعمة.

لا به. ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية، لأنها لا توجِبُ الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله تعالى ولنَصْبِهِ هذه الأسبابَ علاماتٍ لإظهار الحكم. فالعلل الشرعية في معنى العلامات المُظْهِرة، فشابهت ما يحصل الحكم عنده.

الفصل الثاني
في وصفِ السبب[1] بالصحة والبطلان والفساد

اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة، وفي العقود أخرى.

وإطلاقه في العبادات مختلف فيه.

فالصحيح عند المتكلمين عبارة عن «ما وافَقَ الشرع، وَجَب القضاءُ أو لم يجب» وعند أكثر[2] الفقهاء، عبارة عن «ما أجزأ وأسقط القضاء» حتى إن صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين، لأنه وافقَ الأمر المتوجه عليه في الحال. وأما [١/ ٩٥] القضاء فوجوبه بأمرٍ مجدّد، فلا يشتق منه اسم الصحة. وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة. وكذلك من قطع صلاَتُه بإنقاذ غريق، فصلاتُه صحيحة عند المتكلّم، فاسدةٌ عند الفقية.

وهذه الاصطلاحات - وإن اختلفت - فلا مُشَاحَّةَ فيها، إذ المعنى متفق عليه.

وأما إذا أُطلِقَ في العقود، فكلُّ سبب منصوبٍ لحكم، إذا أفاد حُكْمَهُ المقصودَ منه يقال: إنه صح، وإن تخلَّف عنه مقصودُه يقال: إنه بَطَلَ، فالباطل هو الذي لم يثمر لأن السبب مطلوب لثمرته، والصحيح هو الذي أثمر.

---

(١) جَعَل الصحة والفساد للأسباب، وهي أعم من ذلك، فالأسباب كالعقود، وغير الأسباب كالعبادات، توصف بالصحة والفساد، وكالفسوخ، كما نقول: طلاق المكلف صحيح وطلاق الصبي باطل.

(٢) «أكثر» ساقطة من ب.

والفاسد مرادف **للباطل** في اصطلاح أصحاب الشافعي رضي الله عنه، فالعقد إما صحيحٌ وإما باطل، وكل باطِلٍ فاسد.

وأبو حنيفة أثبت قسماً آخر في العقود بين البطلان والصحة، وجعل «الفاسد» عبارة عنه، وزعم أن الفاسد منعقد لإفادة الحكم. لكن المعنيُّ بفساده أنه غير مشروع بوصفه، والمعنيُّ بانعقاده: أنه مشروع بأصله، كعقد الربا، فإنه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه يشتمل على زيادة في العوض، فاقتضى هذا درجةً بين الممنوع بأصله ووصفِه جميعاً[1]، وبين المشروع بأصله ووصفه جميعاً، ولو صح له هذا القسم لم يناقَشْ في التعبير عنه بالفاسد، ولكنه ينازَع فيه، إذ كل ممنوعٍ بوصْفِهِ ممنوعٌ بأصله، كما سبق ذكره.

الفصل الثالث
في وصف العبادة بالأداء والقضاء والإعادة

اعلم أن الواجب[2] إذا أُدِّيَ في وقته سمي «أداءً»؛ وإن أُدّيَ بعد خروج وقته المضيّق، أو الموسَّع المقدَّر، سمي «قضاء»؛ وإن فُعِلَ مرةً على نوعٍ من الخلل، ثم فُعِلَ ثانياً في الوقت، سمي «إعادة». فالإعادة اسمُ لمثل ما فُعل، والقضاء اسم لفعل مثلِ ما فات وقته المحدود.

ويتصدى النظر في شيئين:

أحدهما: أنّه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يُخْتَرَمُ قبل الفعل، فلو أَخَّر عصى بالتأخير، فلو أَخَّر وعاش، قال القاضي رحمه الله: ما يفعله[3]

(١) عبارة «ووصفه جميعاً» ثابتة في ب، ساقطة من ن.

(٢) ليس الإعادة والقضاء مختصّين بالواجب، بل المستحبّ إذا كان مؤقتاً تستعمل فيه الاصطلاحات كذلك، كقضاء الرواتب والوتر مثلاً.

(٣) عبارة «ما يفعله» ساقطة من ن.

هذا قضاء، لأنه تقدَّر وقته بسبب غلبة الظن.

وهذا غيرُ مرضي عندنا، فإنه لما انكشف خلافُ ما ظنَّ زالَ حُكْمُهُ، وصار كما لو علم أنه يعيش، فينبغي أن ينوي الأداء، أعني المريض إذا أخَّر الحجّ إلى السنة الثانية، وهو مشرف على الهلاك، ثم شفي.

الثاني: أن الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله، فلو أخّر ثم أدى، فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء، والصحيح أنه أداء؛ لأنه لم يعيَّنْ وقته بتقديرٍ وتعيين، وإنما أوجَبْنَا البِدَارَ بقرينةِ الحاجة، وإلا فالأداء في جميع الأوقات موافق لموجَب الأمر وامتثال له. وكذلك من لزمه قضاء صلاةٍ على الفور، [١/ ٩٦] فأخر، فلا نقول إنه قضاءُ القضاء.

ولذلك نقول: لا يفتقر[١] وجوب القضاء إلى أمر مجدد، ومجرد الأمر بالأداء كاف في دوام اللزوم، فلا يحتاج إلى دليل آخر، وأمر مجدد.

فإذاً الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بما عُيِّنَ وقتُه شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل.

دقيقة: اعلم أن القضاء قد يطلق مجازاً، وقد يطلق حقيقة، فإنه تِلْوُ الأداء. وللأداء أربعة أحوال:

الأولى: أن يكون واجباً، فإذا تركه المكلّف عمداً أو سهواً وجب عليه القضاء، ولكن حُطَّ المأثم عنه عند سهوه على سبيل العفو، فالإتيان بمثله بعده يسمى قضاءً حقيقة.

الثانية: أن لا يجب الأداء، كالصيام في حق الحائض، فإنه حرام، فإذا صامت بعد الطُّهْر فتسميتُهُ قضاءًا مجازٌ محض. وحقيقتُه أنه فَرْضٌ مبتدأ، لكن لما تجدّد هذا الفرض بسبب حالةٍ عرضَتْ منعت من إيجاب الأداء، حتى فاتَ لفواتِ إيجابه، سمي قضاء.

وقد أشكل هذا على طائفة فقالوا: وجب الصوم على الحائض دون الصلاة،

(١) ب: «يفتقر» بإسقاط «لا».

بدليلِ وجوب القضاء.

وجعْلُ هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الإجماع، إذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائِض لم تكن عاصيةً، فكيف تُؤْمَرُ بما تعصي به لو فعلته؟ وليس الحيضُ كالحدث، فإن إزالته تمكن.

فإن قيل: فَلِمَ تنوي قضاء رمضان؟

قلنا: إنْ عَنَيْتَ بذلك أنها تنوي قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك[١]، وإن عنيت أنه قضاءٌ لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ[٢] ومحال.

فإن قيل: فلينْوِ البالغُ القضاءَ لما فات إيجابه في حالة الصغر.

قلنا: لو أمر بذلك لنواه، ولكن لم يجعل فوات الإيجاب بالصبا سبباً لإيجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ. كيف والمجاز إنما يحسن بالاشتهار[٣]، وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبا.

ولعل سببَ اختصاص اشتهاره أن الصبا يمنع أصل التكليف، والحائض مكلفة، فهي بصدد الإيجاب.

الحالة الثالثة: حالة المريض والمسافر، إذ لم يجب عليهما، لكنهما إن صاما وقع عن الفرض، فهذا يحتمل أن يقال: إنه مجاز أيضاً، إذ لا وجوب، ويحتمل أن يقال إنه حقيقة، إذ لو فعله في الوقت لصح منه، فإذا أخل بالفعل،

---

(١) ن: «قلنا بمعنى أن سبب امتناع وجوبه حالة عرضت في رمضان فمنعت الوجوب».

(٢) حل هذا الإشكال أن وجوب الصوم إنما هو في ذمة الحائض لوجود السبب وهو رمضان، والوجوب في الذمة لا يقتضي إيجاب الأداء في الحال لوجود المانع الشرعي، كما أن النوم عن الصلاة مانع عقلي. وكلاهما يمنع الأداء في الحال، فإذا فعل كل منهما بعد الوقت كان قضاء.

(٣) قوله: المجاز إنما يحسن بالاشتهار: هذا فيه نظر، فالمجاز المبتدأ أولى بالحسن مما تكرر استعماله واشتهر. والعبرة بالعلاقة الجيدة، والقرينة الواضحة، ولهذا نقول: الصواب أنه لا مجاز هنا، بل هو قضاء حقيقة كما قدمناه آنفاً.

مع صحته لو فعله[1] فهو شبيه بمن وجب عليه وتَرَكَهُ سهواً أو عمداً. أو نقول: قال الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ فهو على سبيل التخيير، فكان الواجب أحدهما لا بعينه، إلا أن هذا البدل لا يكون إلا بعد فوات الأول، والأول سابقٌ بالزمان، فسمِّي قضاء لتعلُّقه بفواته، بخلاف العتق والصيام في الكفارة، إذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر. ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء، لأنه مخيّر بين التقديم والتأخير، كالمسافر.

فالأظهر [١/٩٧] أن تسمية صوم المسافر[2] قضاء مجاز، أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أداؤه الواجب، وبين ما أُخِّر عن وقْتِهِ المشهورِ المعروف به. ولرمضان خصوص نسبةٍ إلى الصوم ليس ذلك لسواه[3]، بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه، ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته، فإخراجه عن مَظَنّة أدائه في حق العموم يوهم كونه قضاء.

والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء.

فإن قيل: فالنائم والناسي يقضيان، ولا خطاب عليهما، لأنهما لا يكلفان.

قلنا: هما منسوبان إلى الغفلة والتقصير، ولكن الله تعالى عفا عنهما، وحطّ عنهما المأثم، بخلاف الحائض والمسافر، ولذلك يجب عليهما الإمساكُ بقية النهار، تشبهاً بالصائمين، دون الحائض.

ثم في المسافر مذهبان ضعيفان: أحدهما: مذهب أصحاب الظاهر: أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى: ﴿فعدّة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] فلم يأمره إلا بأيام أخر.

وهو فاسد، لأن سياق الكلام يفهمنا إضمار الإفطار، ومعناه: من كان منكم

---

(١) قوله: «ويحتمل أن يقال... الخ» ساقط من ن. وفي هامش النسخة المطبوعة هنا قال المصحح: وفي بعض النسخ: «ويحتمل أن يقال: هو واجب ولكن الرخصة في تأخيره فهو شبيه الخ» فتأمل.

(٢) كذا في ب. ووقع في ن بدله «صلاة المسافر».

(٣) «ن: «لشوّالٍ وغيره» في موضع «لسواه».

مريضاً أو على سفر «فأفطر» فعدّةٌ من أيام أخر، كقوله تعالى: ﴿**فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه**﴾ [البقرة: ٦٠] يعني «فَضَرَبَ» فانفجرت؛ ولأن أصحاب رسول الله ﷺ في السفر كانوا يصومون ويفطرون، ولا يعترض بعضهم على بعض.

الثاني: مذهب الكرخي: أن الواجب أيام أخر، ولكن لو صام رمضان صحّ، وكان معجِّلاً للواجب، كمن قدّم الزكاة على الحول.

وهو فاسد، لأن الآية لا تُفْهِمُ إلا الرُّخصةَ في التأخير، وتوسيعَ الوقت عليه، والمؤدّي في أول الوقتِ الموسَّع غير معجِّل، بل هو مؤدٍّ في وقته، كما سبق في الصلاة في أول الوقت.

الحالة الرابعة: حال المريض، فإن كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالمسافر. أما الذي يخشى الموت أو الضرر العظيم فيعصي بترك الأكل، فيشبه الحائض من هذا الوجه، فلو صام، يُحتمَل أن يقال: لا ينعقد، لأنه عاص به، فكيف يتقرَّبُ بما يعصي به؟ ويحتمل أن يقال: إنما عصى بجنايته على الروح التي هي حق الله تعالى، فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة، يعصي لتناوله حقّ الغير. ويمكن أن يقال: قد قيل للمريض كل، فكيف يقال له لا تأكل؟ وهو معني الصوم - بخلاف الصلاة والغصب.

ويمكن أن يجاب بأنه قيل له: لا تُهْلِكْ نفسَك، وقيل له: صم، فلم يعصِ من حيث إنه صائم، بل من حيث سعيه في الهلاك. ويلزَم عليه صوم يوم النحر، فإنه نهي عنه لترك إجابة الدعوة إلى أكل القرابين والضحايا، وهي ضيافةُ الله تعالى. ويعسُرُ الفرق بينهما جداً. فهذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون.

فإن قلنا: لا ينعقد صومه، فتسميةُ تداركِه قضاءً مجازٌ محضٌ، كما في حق الحائض، وإلا فهو كالمسافر[١/ ٩٨].

الفصل الرابع
في العزيمة والرخصة

اعلم أن العزيمة مأخوذ من العَزْم[1]. والعزم عبارة عن القصد المؤكد. قال الله تعالى: ﴿فنسي ولم نجد له عزما﴾ [طه:١١٥] أي قصداً بليغاً. وسمَّى بعض الرسل: أولي العَزْمِ، لتأكيد قصدهم في طلب الحق.

والعزيمة في لسان حملة الشرع عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى[2].

والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة، يقال: «رَخُصَ السِّعر» إذا تراجع وسَهُل الشراء.

وفي الشريعة: عبارة عما وُسِّع للمكلف في فعله لعُذْرٍ وعَجْزٍ عنه، مع قيام السبب المحرِّم[3]، فإن ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوّال، وصلاةِ الضحى، لا يسمى رخصة. وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة. ويسمّى تناولُ الميتة رخصة، وسقوطُ صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة.

وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقةً ومجازاً.

فالحقيقة في الرُّتبة العليا، كإباحة النطق بكلمةِ الكفر بسبب الإكراه، وكذلك إباحةُ شرب الخمر، وإتلاف مال الغير، بسبب الإكراهِ والمَخْمَصَةِ والغَصَصِ

---

(١) عبارة «العزيمة مأخوذ من العزم» ساقطة من ب.

(٢) هذا التعريف يشمل الواجب والمحرم الأصليين، فكل منهما عزيمة.

(٣) أي: كأكل الميتة لعذر. فإن القذر والضرر المقتضي للتحريم قائم، ومثله ما وُسّع للعباد في تركه لعذر، مع قيام السبب الموجب، فهو أيضاً رخصة، كترك الصوم لعذر المرض أو السفر، وكترك المريض القيام في الصلاة إذا عجز عنه كما يأتي للمؤلف التمثيل بذلك في كلامه.

بلقمةٍ لا يسيغُها إلا الخمر التي معه.

وأما المجاز البعيد عن الحقيقة، فتسمية ما حُطَّ عنا من الإصْر والأغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة: رخصة، وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة. وهذا لمّا أُوجب على غيرنا، فإذا قابَلْنَا أنفسنا به حَسُنَ إطلاق اسم الرخصة تجوُّزاً، فإن الإيجاب على غيرنا ليس تضييقاً في حقنا، والرخصة فسحةٌ في مقابلة التضييق.

ويتردَّدُ بين هاتينِ الدرجتين صورٌ بعضُها أقربُ إلى الحقيقة، وبعضُها أقربُ إلى المجاز، منها القَصْرُ والفِطْرُ في حق المسافر، وهو جدير بأن يسمى رخصة حقيقية، لأن السبب هو شهر رمضان، وهو قائم، وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى: ﴿فمن شَهدَ منكم الشهرَ فليصُمْه﴾ [البقرة:١٨٤] وأُخرج عن العموم بعذرٍ وعُسْرٍ.

أما التيمُّم عند عدم الماء، فلا يحسن تسميته رخصة، لأنه لا يمكنُ تكليف استعمال الماءِ مع عدمه، فلا يمكن أن يقال: السبب قائم، مع استحالة التكليف، بخلاف المُكرَهِ على كلمة الكفرِ والشرب، فإنه قادر على الترك. نعم: تجويز ذلك عند المرض، أو الجراحةِ، أو بعد الماء عنه، أو بيعِهِ بأكثر من ثمن المثل، رخصة. بل التيمم عند فَقْدِ الماء كالإطعام عند فقد الرقبة، وذلك ليس برخصة، بل أُوجِبَتِ الرقبة في حالة، والإطعام في حالة، فلا نقول: السبب قائم عند فقد الرقبة، بل الظهار سبب لوجوبِ العتق في حالة، ولوجوب الإطعام في حالة.

فإن قيل: إن كان سببُ وجوبِ الوضوء مندفعاً عند فقد الماء، فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك، فكأنّ المحرَّم محرَّمٌ بشرط انتفاء الخوف.

قلنا: المحرَّم في الميتة الخُبْث، وفي الخمر الإسكار، وفي الكفر كونه جهلاً بالله تعالى، أو كذباً عليه. وهذه المحرِّمات [١/٩٩] قائمة، وقد اندفع حكمها بالخوف، وكل تحريمٍ اندفع بالعذر والخوف، مع إمكان تركه، يسمى اندفاعه رخصة، ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة، بأن يجعل انتفاء العذر شرطاً مضموماً إلى الموجب.

فإن قيل: فالرخص تنقسم إلى ما يعصي بتركه، كترك أكل الميتة، والإفطار عند خوف الهلاك. وإلى ما لا يعصي، كالإفطار، والقصر، وترك كلمة الكفر، وترك قتل من أُكرِه على قتل نفسه(١)، فكيف يسمى ما يجب الإتيان به رخصة؟ وكيف فُرِّق بين البعض والبعض؟

قلنا: أما تسميته رخصة، وإن كانت واجبة، فمن حيث إن فيه فسحة، إذ لم يكلف إهلاكَ نفسه بالعطش، وجُوِّز له تسكينه بالخمر، وأُسقط عنه العقاب. فمن حيثُ إسقاطُ العقاب عن فعله هو فسحة ورخصة، ومن حيث إيجاب العقاب على تركه، هو عزيمة.

وأما سبب الفرق فأمورٌ مصلحيّةٌ رآها المجتهدون، وقد اختلفوا فيها: فمنهم من لم يجوِّز الاستسلام للصائل، ومنهم من جوَّز وقال: قتل غيره محظور كقتله(٢)، وإنما جُوِّز له نظراً له، وله أن يسقط حق نفسه إذا قابله مثله؛ وليس له أن يُهْلك نفسه ليمتنع عن ميتةٍ وخمر؛ فإن حفظ المُهْجَةِ أهمُّ في الشرع من ترك الميتة والخمر في حالةٍ نادرة.

ومنها السَّلَم، فإنه بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال. فقد يقال: إنه رخصة، لأن عموم نهيه ﷺ في حديث حكيم بن حزام عن «بيع ما ليس

---

(١) قوله: «من أكره على قتل نفسه» العبارة غامضة، ولعل المراد: من أكره على قتل نفسه بتهديده بقتله بصورةٍ أشد إيلاماً. وفي ن هنا «وترك قتل من أكرَهَهُ. . .الخ».

(٢) لو قال: «كقتله نفسه» لكان أصحَّ من جهة اللغة.

عنده»[1] يوجب تحريمه، وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم. ولا شك في أن تزويج الآبِقةِ يصح، ولا يسمَّىٰ ذلك رخصة، فإذا قوبل ببيع الآبق فهو فسحة، لكن قيل: النكاح عقد آخر فارق شَرطُه شرطَ البيع، فلا مناسبة بينهما. ويمكن أن يقال: السَّلَمُ عقد آخر، فهو بيع دين، وذلك بيع عينٍ، فافترقا، وافتراقهما في الشرط لا يُلْحِقُ أحَدَهما بالرخص، فيشبه أن يكون هذا مجازاً. فقول الراوي: «نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، وأرخص في السلم»[2] تجوُّزٌ في الكلام.

واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا: حدّ الرخصة بأنه: «الذي أبيح مع كونه حراماً» وهذا متناقض فإن الذي أبيح لا يكون حراماً.

وحَذِق[3] بعضهم وقال: «ما أُرْخِصَ فيه مع كونه حراماً». وهو مثل الأول، لأن الترخيص إباحة أيضاً.

وقد بنوا هذا على أصلهم إذ قالوا: الكفر قبيح لعينه فهو حرام، فبالإكراه رُخِّص له فيما هو قبيح في نفسه. وعن هذا لو أصرّ ولم يتلفظ بالكفر كان مثاباً. وزعموا أن المكره على الإفطار لو لم يفطر يثاب، لأن الإفطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعلى. والمكرَهُ على إتلاف المال أيضاً لو استسلم قالوا: يثاب. والمكرَهُ على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأثم إن لم يتناول.

وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق بمحض الأصول.

والمقصود أن قولهم إنه «رُخِّص في الحرام» متناقض، لا وجه [١/ ١٠٠] له.

---

(١) حديث حكيم بن حزام مرفوعاً «لاتبع ما ليس عندك» رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة (الفتح الكبير).

(٢) «نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، وأَرْخَصَ في السَّلم» هذا وهم من المصنف، فليس هناك حديث مرويّ بهذا اللفظ يجمع بين الأمرين، وإنما هو من أقوال الفقهاء.

(٣) كذا في ب، وفي ن: «تحذَّق» ولعلّ كلاًّ منهما تصحيف، والصواب: «وحَدَّه».

والله تعالى أعلم.

وقد تم النظر في القطب الأول، وهو النظر في حقيقة الحكم، واقسامه.

فِلننظر الآن في مثمر الحكم، وهو الدليل:

القطب الثاني
في أدلة الأحكام

وهي أربعة:

الكتاب.

والسنة.

الإجماع.

ودليلُ العقلِ المقرِّر على النفي الأصلي.

فأما قول الصحابي وشريعةُ من قبلنا فمختلف فيه.

الأصل الأول من أصول الأدلة
كتاب الله تعالى

واعلم أنا إذا حققنا النظرَ بانَ أن أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكمٍ ولا مُلْزِم، بل هو مُخْبِرٌ عن الله تعالى أنه حكم ابكذا وكذا. فالحكم لله تعالى وحده، والإجماع يدل على السنة، والسنة على حكم الله تعالى.

وأما العقل فلا يدلّ على الأحكام الشرعية، بل يدل على نفي الأحكام عند

انتفاء السمع. فتسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوُّزٌ، على ما يأتي تحقيقه.

إلا أنا إذا نظرنا إلى ظهور الحكم في حقنا، فلا يظهر إلا بقول الرسول عليه السلام؛ لأنّا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل. فالكتاب يَظْهَرُ لنا بقول الرسول ﷺ.

فإذن إن اعتبرنا المظهر للأحكام فهو قول الرسول فقط، إذ الإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله. وإن اعتبرنا السببَ المُلْزِمَ فهو واحد، وهو حكم الله تعالى.

لكن إذا لم نجرِّد النظر، وجمعنا المَدَارِكَ صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة، كما سبق.

فلنبدأ بالكتاب.

والنظرُ في حقيقته.

ثم في حدّه المميز له عما ليس بكتاب.

ثم في ألفاظه.

ثم في أحكامه.

النظر الأول
في حقيقته ومعناه

وهو الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته. والكلام اسم مشتَرك، قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس، تقول: سمعت

كلام فلان وفصاحَتَه، وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس، كما قيل:

إنّ الكــلام لفــي الفــؤاد وإنمــا جُعِـلَ اللسـان على الفـؤاد دليـلا[1]

وقال الله تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ [المجادلة:٨] وقال تعالى: ﴿وأسِرُّوا قولكم أو اجهروا به﴾ [تبارك:١٣] فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركاً[2].

وقد قال قوم: وضع في الأصل للعبارات، وهو مجاز في مدلولها. وقيل عكسه. ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك[3].

وكلام النفس ينقسم إلى خبر واستخبار، وأمر، ونهي، وتنبيه. وهي معان تخالف بجنسها الإرادات والعلوم. وهي متعلقة بمتعلقاتها [١/١٠١] لذاتها، كما تتعلق القدرةُ والإرادةُ والعلم. وزعم قوم أنه يرجع إلى العلوم والإرادات، وليس جنساً برأسه. وإثبات ذلك على المتكلم لا على الأصولي.

---

(١) هذا البيت ينسبه المتكلمون إلى الأخطل الشاعر النصراني في العهد الأموي. وليس هو في ديوانه. ولذا قال الفتوحي في شرح الكوكب المنير (٢/٣٣) هو موضوع.

(٢) الكلام هو ما يُنْطَقُ به مما يتضمن المعاني. وهو الألفاظ المكونة من حروف. أما ما في النفس فلا يسمى كلاماً ولا قولاً إلا مقيّداً. فإذا قلت: قال فلان كذا، أو: تكلم بكذا، فالمعنى أنه نطق به. هذا ما يفهمه منه كل من يعرف لغة العرب ولم يتعوّج فهمه بتأثير كلام أهل الكلام. فإن أردت أن فلاناً حدّث نفسه بشيء ولم ينطق به فإنك تقيّد، فتقول: قال في نفسه كذا، كما قال تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ ولعله حينئذ مجاز وقرينته لفظيّة، سمى به لاشتماله على المعنى الذي يشتمل عليه القول الحقيقي. فعلى هذا يكون القول الثاني الآتي هو الصواب. وليس ذلك من قبيل الاشتراك أصلاً، بل أحد الاستعمالين حقيقة، وهو العبارات، والآخر مجاز، وهو إطلاقه على حديث النفس. وانظر ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية على المتكلمين في نظرية الكلام النفسي في كتابه: الإيمان ص(١١٠).

(٣) في هذا نظر، فالاشتراك بين حقيقتين، لا بين حقيقة ومجاز.

فصل

كلام الله تعالى واحد، وهو مع وَحْدَتِهِ متضمِّن لجميع معاني الكلام[1]، كما أن علمه واحد، وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات. حتى لا يعْزُبُ عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. وفَهْمُ ذلك غامض[2]. وتفهيمه على المتكلم لا على الأصولي.

وأما كلام النفس في حقنا فهو يتعدد كما تتعدد العلوم.

ويفارق كلامُهُ كلامنا من وجه آخر، وهو أن أحداً من المخلوقين لا يقدر على أن يعرِّف غيرَه كلام نفسه إلا بلفظٍ أو رِمزٍ أو فعل، والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده علماً ضرورياً بكلامه، من غير توسط حرف وصوت ودلالة، ويخلق لهم السمع أيضاً بكلامه من غير توسط صوت[3] ومن سمع ذلك من غير توسط، فقد سمع كلام الله تحقيقاً، وهو خاصّيّة موسى صلوات الله عليه، وعلى نبينا وسائر الأنبياء. وأما من سمعه من غيره مَلَكاً كانْ أو نبيّاً، كان تسميته سامعاً كلام الله تعالى، كتسميتنا من سمع شعر المتنبي من غيره، بأنه سمع شعر المتنبي. وذلك أيضاً جائز، ولأجله قال الله تعالى: ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله**﴾ [التوبة: ٦].

---

(١) ن: «الجميع معاني الكتب».

(٢) هذا لأنه لا يُعقَل، فكيف يكون الكلام واحداً، فكلام الله تعالى لموسى يختلف عن كلامه لعيسى، وعن كلامه لمحمد صلى الله عليهم جميعاً وفي كلام المصنف فيما يلي أيضاً مؤاخذات لا تخفى على اللبيب.

(٣) كذا في ن: وفي ب: «من غير توسط صوت ولا حرف ولا علة».

النظر الثاني
في حدّه

وحدّ الكتاب «ما نقل إلينا بين دفّتَيِ المصحف، على الأحرف السبعة المشهورة، نقلاً متواتراً».

ونعني بالكتاب: القرآن المنزّل. وقيدناه بالمصحف، لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله، حتى كرهوا التعاشير والنقط، وأَمَرُوا بالتجريد، كيلا يختلط بالقرآن غيره، ونقل إلينا متواتراً. فنعلم أن المكتوب في المصحف، المتفق عليه، هو القرآن، وأن ما هو خارج عنه فليس منه[١]، إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه، أن يُهْمَلَ بعضه فلا يُنقَل، أو يُخلَط به ما ليس منه.

فإن قيل: هلا حددتموه بالمعجز؟

قلنا: لا، لأن كونه معجزاً يدل على صدق الرسول عليه السلام، لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة، إذ يُتصَوَّر الإعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى، ولأن بعض الآية ليس بمعجز، وهو من الكتاب.

فإن قيل: فلمَ شرطتم التواتر؟

قلنا: ليحصل العلم به، لأن الحكم بما لا يُعْلَمُ جهْلٌ، وكونُ الشيء كلامَ الله تعالى أمرٌ حقيقي، ليس بوضعي، حتى يتعلق بظنّنا، فيقال: إذا ظننتم كذا فقد حرّمنا عليكم فعلاً، أو أحللناه لكم، فيكون التحريم معلوماً عند ظننا، ويكون ظنُّنا علامةً لتعلُّقِ التحريم به، لأن التحريم بالوضع، فيمكن الوضع عند الظن، وكون الشيءِ كلامَ الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي، فالحكم فيه بالظن جهل.

ويتشعب عن حدّ الكلام[٢] [١/ ١٠٢] مسألتان:

---

(١) حتى ما نُسِخَ لفظه، فليس قرآناً، وإن كان محكوماً بكونه قرآناً قبل نسخِ لفظه.

(٢) كذا في ن، ب وهذا سبق قلم، والصواب «عن حد الكتاب».

مسألة: [القراءات الشاذة هل هي حجة في الأحكام]:

التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجبٍ على قول، وإن قرأ ابن مسعود: (فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ متتابعات)[١] لأن هذه الزيادةَ لم تتواتر، فليست من القرآن، فتحمل على أنه ذَكَرَها في معرض البيانِ لما اعتقدَه مذهباً، فلعله اعتقد التتابع، حملاً لهذا المطلق على المقيد بالتتابُعِ في الظهار.

وقال أبو حنيفة: يجب، لأنه وإن لم يثبُتْ كونُهُ قرآناً فلا أقل من كونه خبراً، والعمل يجب بخبر الواحد.

وهذا ضعيف، لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه[٢]، وهو إن جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً، لأنه وجب على رسول الله ﷺ أن يبلّغه طائفةً من الأمة تقوم الحجة بقولهم، وكان لا يجوز له مناجاةُ الواحد به. وإن لم يجعله من القرآن احتملِ أن يكونَ ذلك مذهباً له لدليلٍ قد دلّه عليه، واحتمل أن يكون خبراً، وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون فلا يجوز العمل به[٣]، وإنما يجوز العمل بما يصرّح الراوي بسماعه من رسول الله ﷺ.

مسألة: [البسملة هل هي من القرآن؟]:

البسملة[٤] آية من القرآن. وهل هي آية من أول كل سورة؟ فيه خلاف. وميل الشافعي رحمه الله إلى أنها آية من كل سورةٍ: الحمد، وسائرِ السور، لكنها في أول كل سورةٍ آيةٌ برأسها، أو هي مع أول آية من سائر السور آية: هذا مما نقل

---

(١) الآية المتواترة هي ﴿فصيام ثلاثة أيام﴾ [سورة المائدة: ٨٩] بدون ذكر «متتابعات».

(٢) كذا في النسخ المطبوعة. وفي ن: لا دليل على كونه كذباً. ولم يظهر المراد به، ولعل هنا تصحيفاً. وأن الصواب بحذف «لا» أي أن خبر الواحد المثبت للفظٍ على أنه قرآن دليل على كذب ذلك الخبر كما يأتي في كلام المصنف.

(٣) أي عند من لا يحتمل قول الصحابي حجة، كما هو الجديد من قولي الشافعي، وعليه جرى الغزالي.

(٤) كذا في ن. وفي ب: «بقول ابن مسعود».

عن الشافعي رحمه الله فيه تردُّدٌ. وهذا أصح من قولِ من حَمَل تردّدَ قول الشافعي على أنها هل هي من القرآن في أول كل سورة؟ بل الذي يصح أنها حيثُ كُتبتْ مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن.

فإن قيل: القرآن لا يثبت إلا بطريقٍ قاطع متواتر، فإن كان هذا قاطعاً، فكيف اختلفوا فيه؟ وإن كان مظنوناً فكيف يثبت القرآن بالظن؟ ولو جاز هذا لجاز إيجاب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود[1]، ولَجاز للروافضِ أن يقولوا قد ثبتت إمامة عليّ رضي الله عنه بنصِّ القرآن، ونزلت فيه آياتٌ أخفاها الصحابة بالتعصب.

وإنما طريقنا في الرد عليهم أنا نقول: نزل القرآن معجزةً للرسول عليه السلام، وأُمِرَ الرسول عليه السلام بإظهاره مع قوم تقوم الحجة بقولهم، وهم أهل التّواتُر، فلا يظن بهم التطابق على الإخفاء، ولا مناجاة الآحاد به، حتى لا يتحدث أحد بالإنكار. فكانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى يُضايقوا في الحروف، ويمنعوا من كتابه أسامي السُّوَر مع القرآن، من التعشير والنقط، كيلا يختلط بالقرآن غيرُه. فالعادة تحيل الإخفاء، فيجب أن يكونَ طريقُ ثبوتِ القرآن القطع.

وعن هذا المعنى قطع القاضي، رحمه الله، بخطأ من جَعَل البسملة من القرآن إلا في سورة النمل، فقال: لو كان من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام أن يبين أنها من القرآن بياناً قاطعاً للشك والاحتمال، إلا أنه [١/١٠٣] قال: «أُخطِّيء القائل به ولا أكفّره، لأن نفيها من القرآن لم يثبُتْ أيضاً بنصٍّ صريح متواتر، فصاحبُهُ مخطيء وليس بكافر. واعترف بأن البسملة منزّلة على رسول الله ﷺ، مع أول كل سورة، وأنها كُتِبَتْ مع القرآن بخط القرآن، بأمر رسولِ ﷺ، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما «كان رسول الله ﷺ لا يعرف خَتْم سورةٍ وابتداءَ أخرىٍ حتى ينزل عليه جبريلُ ببسم الله الرحمن الرحيم»[2].

لكنه لا يستحيل أن ينزل ما ليس بقرآن.

وأنكرَ قول من نَسَبَ عثمان رضي الله عنه إلى البدعة في كتبه «بسم الله

---

(١) كذا في ن وفي ب: «بقول ابن مسعود».

(٢) الأثر عن ابن عباس «كان لا يعرف ختم السورة. . .» رواه أبو داود (الفتح الكبير).

الرحمن الرحيم» في أول كل سورة.

وقال: «لو أَبْدَعَ لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه، مع تصلُّبهم في الدين. كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور، والنقط، والتعشير؟ فما بالهم لم يجيبوا بأنا أبدَعْنا ذلك كما أبدع عثمان رضي الله عنه كِتْبَةَ البسملة، لا سيما واسم السور[1] يكتب بخط آخر متميِّز عن القرآن، والبسملةُ مكتوبة بخطّ القرآن، متصلةً به، بحيث لا تتميز عنه. فتحيل العادة السكوت على من يبدعها، لولا أنه بأمر رسول الله ﷺ.

والجواب: أنّا نقول: لا وجه لقطع القاضي[2] بتخطئة الشافعي رحمه الله، لأن إلحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر، كما أنه[3] من ألحق القنوت أو التشهد أو التعوذ بالقرآن فقد كَفَرَ، فمن ألحق البسملة لم لا يكْفُر، ولا سبب له إلا أنه يقال: لم يثبت انتفاؤه من القرآن بنصٍّ متواتر. فنقول: لو لم يكن من القرآن لوجب على الرسول ﷺ التصريحُ بأنه ليس من القرآن، وإشاعةُ ذلك على وجه يقطع الشك، كما في التعوّذ والتشهّد.

فإن قيل: ما ليس من القرآن لا حصر له حتى يُنْفىٰ، إنما الذي يجب التنصيص عليه ما هو من القرآن.

قلنا: هذا صحيح، لو لم تكتب البسملة بأمر رسول الله ﷺ مع القرآن بخطّ القرآن، ولو لم يكن منزّلاً على رسول الله ﷺ مع القرآن[4] أول كل سورة، وذلك يوهم قطعاً أنه من القرآن، ولا يظن برسول الله ﷺ أنه لم يَعْرِف كونه موهماً، ولا جوازُ السكوت عن نفيه مع توهم إلحاقه.

فإذاً القاضي رحمه الله يقول: لو كان من القرآن لقُطِعَ الشكُّ بنص متواتر تقوم الحجة به.

---

(١) ن: «ورأس السور».

(٢) القاضي هو ابن الباقلاني. وهو مالكي. ولعله من هنا رجّح قول مالك أنها ليست آية لا من الفاتحة ولا من غيرها (انظر تفسير القرطبي ١/٩٣).

(٣) ن: «كما أنه خطأ. فمن الخ».

(٤) لفظ «مع القرآن» هنا زيادة ثابتة في ن.

ونحن نقول: لو لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله ﷺ التصريح بأنه ليس من القرآن، وإشاعته[١]، ولنفاه بنصٍّ متواتر بعد أن أمر بكَتْبِهِ بخط القرآن، إذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم. فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فإنه كان اعتماداً على قرائن الأحوال، إذ كان يملي على الكاتب مع القرآن، وكان الرسول ﷺ في أثناء إملائه لا يكرر مع كل كلمة وآية أنها من القرآن، بل [١/ ١٠٤] كان جلوسه له وقرائن أحواله تدل عليه، وكان يُعْرَفُ كل ذلك قطعاً. ثم لما كانت البسملة أمَرَ بها «في أوّل كل أمر ذي بال»[٢] ووجد ذلك في أوائل السور[٣] ظن قوم أنه كُتِبَ على سبيل التبرك. وهذا الظن خطأ، ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما: «سَرقَ الشيطانُ من الناس آية من القرآن لما تَرَكَ بعضهم قراءة البسملة في أول السورة»[٤] فقطع بأنها آية، ولم ينكَرْ عليه، كما ينكر على من ألحق التعوّذ والتشهّد بالقرآن. فدل على أن ذلك كان مقطوعاً به، وحدث الوهم بعده.

فإن قيل: بعد حدوث الوهم والظن صارت المسألة[٥] اجتهادية، وخرجت عن مظنة القطع، فكيف يثبت القرآن بالاجتهاد؟

قلنا: جوّز القاضي رحمه الله الخلاف في عدد الآيات ومقاديرها، وأقرّ بأن ذلك مَنُوطٌ باجتهاد القراء، وأنه لم يبيَّن بياناً شافياً قاطعاً للشك. والبَسملةُ من القرآن في سورة النمل، فهي مقطوع بكونها من القرآن. وإنما الخلاف في أنها من القرآن مرةً واحدةً أو مراتٍ كما كتبت، فهذا يجوز أن يقع فيه، ويعلم بالاجتهاد، لأنه نظرٌ في تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن؛ فهذا جائز وقوعه. والدليل على إمكان الوقوع، وأن الاجتهاد قد تطرّق إليه: أن

---

(١) سقط من ن هنا من قوله: «لوجب. . .الخ».

(٢) أي بقوله: كل أمر ذي بال لا يبدأ ببسم الله فهو أقطع» رواه عبد القادر الرهاوي في الأربعين عن أبي هريرة (الفتح الكبير).

(٣) ن: «ووجد ذلك على رأس كل سورة».

(٤) قول ابن عباس: «سرق. . . بلفظ «استرق» رواه سعيد بن منصور والبيهقي (فتح القدير للشوكاني، في التفسير ١/ ١٤).

(٥) ب: «البسملة» بدل المسألة.

النافي لم يكفِّر المُلْحِق، والمُلْحِق لم يكفّر النافي، بخلاف القنوت والتشهد. فصارت المسألة نظريّةً، وكَتْبُها بخطّ القرآن، مع صلابة الصحابة وتشددهم في حفظ القرآن عن الزيادة، قاطعٌ أو كالقاطع في أنها من القرآن.

فإن قيل: فالمسألة صارت نظرية، وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر علماً ضرورياً، فهي قطعية أو ظنية؟

قلنا: الإنصاف أنها ليست قطعية، بل هي اجتهادية. ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوعُ الخلاف فيها في زمان الصحابة رضي الله عنهم، حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما: «سرق الشيطانُ من الناس آية» ولم يكفِّر بإلحاقها بالقرآن، ولا أُنْكِرَ عليه. ونعلم أنه لو نقل الصديق رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: «البسملةُ من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها» لقُبِلَ ذلك، بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله ﷺ، ولو نَقَل أنَّ القنوت من القرآن لعُلِمَ بطلانَ ذلك بطريقٍ قاطع لا يشك فيه.

وعلى الجملة: إذا أَنصَفْنَا وجدنا أنفسنا شاكّين في مسألة البسملة، قاطعين في مسألة التعوّذ والقنوت. وإذا نظرنا في كَتْبِها مع القرآن بأمر رسول الله ﷺ، مع سكوته عن التصريح بنفي كونها من القرآن، بعد تحقُّق سبب الوهم، كان ذلك دليلاً ظاهراً كالقطع في كونها من القرآن، فدل أن الاجتهاد لا يتطرّق إلى أصل القرآن، أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه، فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه، وأنه [١/ ١٠٥] من القرآن مرّة أو مرات. وقد أوردْنا أدلةَ ذلك في كتاب «تحقيق القولين»[1] وتأويلَ ما طُعِن به على الشافعي رحمه الله من ترديده القول في هذه المسألة.

فإن قيل: قد أوجبتم قراءةَ البسملة في الصلاة، وهو مبني على كونها قرآناً، وكونها قرآناً لا يثبت بالظن، فإن الظن علامة وجوب العمل في المجتَهَدَات، وإلا فهو جهل، أي ليس بعلم. فليكن كالتتابع في قراءة ابن مسعود.

---

(١) كذا في ن، وهو الصواب. أما ب ففيها: «حقيقة القرآن» وهو عندي خطأ فإنه لم يذكر في كشف الظنون ولا في هدية العارفين للغزالي كتاباً بهذا الاسم، بل له فيهما «حقيقة القولين».

قلنا: وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسملة[1]. وكونُها قرآناً متواتراً معلوم، وإنما المشكوك فيه أنها قرآنٌ مرةً في سورة النمل، أو مراتٍ كثيرة في أول كل سورة، فكيف تساوي قراءةَ ابن مسعود، ولا يثبتُ بها القرآن، ولا هي خبرٌ، وها هنا صحتْ أخبارٌ في وجوب قراءة البسملة، وصح بالتواترُ أنها من القرآن؟ وعلى الجملة فالفرق بين المسألتين ظاهر.

النظر الثالث
في ألفاظه

وفيه ثلاث مسائل:

مسألة: [هل في القرآن مجاز؟]:

ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز، كما سيأتي الفرق بينهما.

والقرآن يشتمل على المجاز، خلافاً لبعضهم، فنقول:

المجاز: اسم مشترك: قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن منزه عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز[2]. وقد يطلق على اللفظ الذي تُجُوِّز به عن موضوعه الأصلي، وذلك لا ينكرَ في القرآن مع قوله تعالى: **﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير﴾** [يوسف: ٨٢] وقوله: **﴿جداراً**

---

(١) لم يورد القرطبي ولا ابن كثير على توسعهما في إيراد الأحاديث الواردة في البسملة أيّ حديث يدل على وجوب قراءتها إلا ما أخرجه الدارقطني «إذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم...» وهو ضعيف لضعف راويهِ عبدالحميد بن جعفر.

(٢) ممن ذهب إلى أنه ليس في القرآن مجاز شيخ الإسلام ابن تيميّة، وهو قول داود الظاهري. وجمهور العلماء على أن في القرآن مجازاً، فالمجاز أسلوب من أساليب لغة العرب، والقرآن نزل بلغتهم. قال السيوطي «لو سقط من القرآن المجازُ سقط منه شطر الحُسْن» (الإتقان: النوع ٥٢).

ولا يعرف في كلام العرب - حسب علمنا - استعمال كلمة «المجاز» بمعنى الباطل، بل هي عندهم بمعنى الانتقال والمجاوزة.

يريد أن ينقضّ﴾ [الكهف:٧٧] وقوله: ﴿لهدِّمَتْ صَوامعُ وبِيَعٌ وصَلَواتٌ﴾ [الحج:٤٠] فالصلوات كيف تهدم[١]؟ ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾. [المائدة:٦] ﴿الله نور السموات والأرض﴾ [النور:٣٥] ﴿يؤذون الله﴾ [الأحزاب:٥٧] وهو يريد رسوله[٢] ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ [البقرة:١٩٤] والقصاص حق: فكيف يكون عدواناً؟ ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى:٤٠] ﴿الله يستهزىء بهم﴾ [البقرة:١٤] ﴿ويمكرون ويمكر الله﴾ [الأنفال:٣٠] ﴿كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله﴾ [المائدة:٦٤] ﴿أحاط بهم سُرادِقها﴾ [الكهف:٢٩] وذلك ما لا يحصى، وكل ذلك مجاز كما سيأتي.

مسألة: [هل في القران ألفاظ أعجميّة؟]:

قال القاضي رحمه الله: القرآن عربي كله، لا عجمية فيه.

وقال قوم: فيه لغة غير العرب، واحتجوا بأن «المشكاة»: هندية، و«الاستبرق»: فارسية. وقوله: ﴿وفاكهةً وأبّا﴾ [عبس:٣١] قال بعضهم: الأبّ ليس من لغة العرب[٣].

والعرب قد تستعملُ اللفظة العجمية، فقد استُعْمِلَ في بعض القصائد

---

(١) الصلوات في هذه الآية: قال ابن عباس: هي كنائس اليهود. وقيل: هي مواضع الصلوات (لسان العرب) فعلى الأول هي اسم الكنائس، فلا تكون مجازاً، وعلى الثاني حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فتكون مجازاً بالحذف.

(٢) هذا تأويل بعيد، بدليل أن الآية جمعت بين الأمرين ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله﴾، بل هو حقيقة، بكونهم يسبونه تعالى وتقدّس، أو يدّعون له الولد أو الشريك، وإن كان تعالى لا يضره من أذاهم شيء، كما في الحديث القدسي عن ابن عباس مرفوعاً «يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضرّي فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني» رواه مسلم (كذا في الفتح الكبير).

(٣) في بعض كتب اللغة: الأبّ هو المرعى (انظر القاموس والصحاح)، وهذا هو المتعيّن ويؤيده السياق. والقرآن يفسّر بعضه بعضاً. قال الله تعالى ﴿متاعاً لكم ولأنعامكم﴾ وقال ﴿وأنزل من السماء فأخرجنا به أزواجاً من جنات شتى. كلوا وارعوا أنعامكم﴾.

«العثجاة»[1]: يعني صدر المجلس، وهو معرّب، كمشكاة[2].

وقد تكلف القاضي إلحاق هذه الكلمات بالعربية وبيّن أوزانها[3]، وقال: كل كلمةٍ في القرآن استعملها أهلُ لغةٍ أخرى، فيكون أصلُها عربيّاً، وإنما غيَّرها غيرهم تغييراً ما، كما غير العبرانيون، فقالوا للإله: لاهوتا، وللناس: ناسوتا[4]، وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجميٌّ، مستدلاً بقوله تعالى: **﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجميّ وهذا لسان عربيّ مبين﴾** [النحل:١٠٣] وقال: أقوى الأدلة قوله تعالى: **﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً [١/١٠٦] لقالوا لولا فُصِّلت آياته أعجمي وعربي﴾** [فصلت:٤٤] ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربياً محضاً، بل عربيّاً وعجميّاً، ولاتخذ العرب ذلك حجة وقالوا: نحن لا نعجِزُ عن العربية، أما العَجَميّة فنعجز عنها.

وهذا غيرُ مرضيٍّ عندنا، إذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاثٍ أصلها عجمي، وقد استعملتها العرب، ووقعت في ألسنتهم، لا يُخْرِجُ القرآن عن كونه عربيّاً، وعن إطلاق هذا الاسم عليه، ولا يتمهد للعرب حجة، فإن الشعر الفارسيّ يسمى فارسيّاً وإن كانت فيه آحاد كلماتٍ عربية، إذا كانت تلك الكلمات متداوَلَةً في لسان الفرس. فلا حاجة إلى هذا التكلُّف[5].

---

(١) ن: «الفيشجاهْ» مضبوطة بالشكل هكذا، ولم نجد أيّا من الكلمتين في لسان العرب فلا يبعد أن تصحيفاً قد وقع.

(٢) هكذا في ب. وفي ن: «وهو معرب بِشْتْكاهْ». والنص في التقريب والإرشاد (١/٤٠٠) كما يلي: «وذكر الأعشى في بعض قصائده (الفسحاة) ويعني به صلة المجلس وهي كلمة غير عربية ولا معروفة في اللسان» ثم قال في (١/٤٠٧) «وأما قولهم: بأن المشكاة هندية، فإنه قول باطل، وأصلها الانفراج، من الشكوى للأمر وللرجل. ومنه سميّت واحدة الأرواق التي يمخض فيها اللبن «شَكْوَة» فالمشكاة الكوّة والفُرجة في الجسم الحاجز بين الشيء وغيره، وهي من أبنية كلامهم، وموافقةٌ لقولهم: مِرْقاة ومِخْلاة» أهـ.

(٣) انظر كلام القاضي الباقلاني في كتابه التقريب والإرشاد (١/٣٩٩-٤٠٨).

(٤) كذا في ن، وفي ب: «لاهوت» و «ناسوت» وفي التقريب والإرشاد (١/٤٠٤): «والعبرانيون يقولون في الإله: «ألوها».

(٥) ويمكن الذهاب إلى وجهٍ آخر، وهو أن هذه الألفاظ التي أصلها بغير لغة العرب كانت =

مسألة: [المحكم والمتشابه في القرآن]:

في القرآن محكَمٌ ومتشابه[1]، كما قال تعالى: ﴿**منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات**﴾ [آل عمران: ٧].

واختلفوا في معناه، وإذا لم يرد توقيف في بيانه، فينبغي أن يفسَّر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع.

ولا يناسبه قولهم: المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور، والمحكم ما وراء ذلك، ولا قولهم: المحكم: ما يعرفه الراسخون في العلم، والمتشابه ما ينفرد الله تعالى بعلمه؛ ولا قولهم: المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام، والمتشابه القَصَص والأمثال. وهذا أبعد. بل الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين:

أحدهما: المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما يتعارض فيه الاحتمال.

الثاني: أن المحكم ما انتَظَم وترتَّب ترتيباً مفيداً، إما على ظاهرٍ أو على تأويلٍ، ما لم يكن فيه متناقض ومختلف. لكن هذا المحكم يقابله المثبج[2]

= العرب قد عرَّبَتْها وأخرجتها من مخارج الحروف العربية، وأجرتها على ألسنتها، وعلى قواعدها في الجمع والاشتقاق وغير ذلك، فعادت عربية، واستعملها القرآن الكريم على أنها عربيّة، فهي عربية آخراً عجميّة أصلاً. ولعل هذا ما أشار إليه المصنف آنفاً بقوله «ووقعت في ألسنتهم» وقد قال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلاّم: الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية، لكنها وقعت للعرب، فعربتها بألسنتها، وحوّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال إنها عجمية فهو صادق أهـ قال السيوطي: ومال إلى هذا القول الجواليقيّ وابن الجوزي وآخرون (الإتقان، في النوع ٣٨) وننبّه إلى أمر مهم، وهو أن هناك نوعاً من هذه الألفاظ، يظن أنه أعجمي وليس به، هو أن اللغات الساميّة كانت فيما يظن لغة واحدة، ثم تشعّبت إلى لغات، فيحتمل أن بعض الألفاظ بقيت في اللغات الفرعية كما هي، فوجدت الفظة في لغتين ككلمة (جمل) في العبرية، يقابلها (كَمِل) في العبرية، فلا يقال إن إحدى اللغتين قد أخذت هذه الكلمة من الأخرى.

والفاسد، دون المتشابه. وأما المتشابه، فيجوز أن يعبَّر به عن الأسماء المشتركة: كالقرء، وقوله تعالى: ﴿الذي بيده عقدة النكاح﴾ [البقرة: ٢٣٧] فإنه مردَّد بين الزوج والولي، وكاللمس: المردّد بين المس والوطء. وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهمُ ظاهرُهُ الجهةَ والتشبيه، ويحتاج إلى تأويله[1].

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**﴾ الواوُ للعطف، أم الأَوْلى الوقف على «الله»؟

قلنا: كل واحد محتَمل، فإن كان المراد به وقتَ القيامة فالوقف أولى، وإلا فالعطف، إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق.

فإن قيل: فما معنى الحروف في أوائل السور؟ إذ لا يعرف أحد معناها.

قلنا: أَكْثَرَ الناسُ فيها، وأقربُها أقاويل:

أحدها: أنها أسامي السور، حتى تُعْرف بها فيقال: سورة يس، وطه.

وقيل: ذكرها الله تعالى لجمع دواعي العرب إلى الاستماع، لأنها تخالف عادتهم، فتوقظُهم عن الغفلة حتى تَصْرِف قلوبَهم إلى الإصغاء، فلم يذكرها لإرادة معنى.

وقيل: إنما ذكرها كنايةً عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيهاً أنه ليس يخاطبهم إلا بلغتهم وحروفهم، وقد ينبَّهُ ببعض الشيء على كله، يقال: قرأ [١/١٠٧] سورة البقرة، وأنشد: «ألا هُبِّي» يعني جميع السورة والقصيدة[2]. وقال الشاعر:

يناشدني حاميمَ والرمحُ شاجِرٌ فهلاّ تَلاَ حاميمَ قَبْلَ التقدم

---

(١) ما ورد في صفات الله تعالى مما يتعب المتكلمون في تأويله وينصبون: لا حاجة إلى تأويله أصلاً، لأن معناه معلوم، وإن كانت كيفيته مجهولة، لأن الصفة تبع للموصوف، وذات الله تعالى لا نعلم كيف هي، فكذلك صفاته.

(٢) يعني معلّقة عمرو بن كلثوم التي مطلعها:

ألا هبِّي بصحنك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

كنى بحاميم عن القرآن[1]، فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب.

فإن قيل: العرب إنما تفهم من قوله تعالى: ﴿**وهو القاهر فوق عباده**﴾ [الأنعام: ٦١] و﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [طه: ٥] الجهةَ والاستقرار، وقد أريد به غيره، فهو متشابه؟ قلنا: هيهات! فإن هذه كناياتٌ واستعارات[2] يفهمها المؤمنون من العرب، المصدقون بأن الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنها مؤوّلة تأويلاتٍ تناسب تفاهُم العرب. والله الموفق للصواب.

النظـــر الرابـــع
في أحكامه

ومن أحكامه تطرُّق التأويل إلى ظاهر ألفاظه، وتطرُّق التخصيص إلى صيغ عمومه، وتطرّق النسخ إلى مقتضياته.

أما التخصيص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث[3] إذا فصّلنا وجوه الاستثمار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها.

وأما النسخ: فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الأخبار، لأن النسخ يتطرق إلى الكتاب والسّنة جميعاً، لكنا ذكرناه في أحكام الكتاب لمعنيين: **أحدهما**: أن إشكاله وغموضه من حيث تطرُّقُه إلى كلام الله تعالى مع استحالة البَدَاء عليه؛ الثاني: أن الكلام على الأخبار قد طال لأجل تعلقه بمعرفة طرقها من التواتر والآحاد وغير ذلك، فرأينا ذكره على أثر أحكام الكتاب أولى وهذا:

---

(١) يحتمل أنه كنى عن سورة الشورىٰ التي أولها ﴿**حم عسق**﴾ لأجل الآية ٢٣ منها والتي نصها ﴿**قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى**﴾ أي ناشده الرحم والقربى. أو أراد: «حم لا ينصرون» فلا يكون شاهداً. والبيت نسب إلى شريح بن أبي أوفى العبسي أو للأشتر النخعي في قتل أحدهما لمحمد بن طلحة بن عبيد الله المشهور: بالسَّجّاد، يوم الجمل (انظر لسان العرب - حمّ، والبداية والنهاية ٧/ ٢٤٣).

(٢) تقدم التنبيه على مثل هذا، وأنه لا يصلح حمل هذه الآيات ونحوها على المجاز، بل هي حقائق قرّرها الله في كتابه، والنّبي ﷺ في سنته، ودرج السلف على هذا الفهم فيها، فالمراد حقائقها التي تليق بالله عز وجلّ.

(٣) انظر التخصيص في (ب٢/ ٩٨) وانظر التأويل في (ب١/ ٣٨٧).

كتاب النسخ

والنظر في حده وحقيقته

ثم في إثباته على منكريه،

ثم في أركانه وشروطه، وأحكامه

فنرسم فيه بابين[1]:

---

(١) ب: «أبواباً».



الباب الأول

في حده وحقيقته وإثباته

[الفصل الأول]

[في حدّه وحقيقته]

أما حدّه: فاعلم أن النسخَ عبارة عن الرفع والإزالة في وضع اللسان، يقال: نسخت الشمسُ الظلَّ، ونسختِ الريحُ آثار المشي[1]، إذا أزالتها. وقد يطلق لإرادة نسخ الكتاب. فهو مشترك. ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والإزالة.

فنقول: حدّه أنه «الخطاب[2] الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه».

وإنما آثرنا لفظ «الخطاب» على لفظ «النص» ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهومِ وكل دليلٍ، إذ يجوز النسخ بجميع ذلك.

وإنما قيدنا الحدَّ بالخطاب المتقدم، لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع مزيلٌ حكم العقل من براءة الذمّة، ولا يسمى نسخاً، لأنه لم يَزُل حُكم خطاب.

وإنما قيّدنا بارتفاع الحكم، ولم نقيّد بارتفاع[3] الأمر والنهي، ليُعمَّ جميع أنواع الحكم: من الندب، والكراهة، والإباحة، فجميع ذلك قد ينسخ.

وإنما قلنا: «لولاهُ لكان الحكم ثابتاً» لأن حقيقة النسخ الرفع، فلو لم يكن هذا ثابتاً لم يكن هذا رافعاً، لأنه إذا [١٠٨/١] ورد أمرٌ بعبادة مؤقّتة، وأمْرٌ بعبادةٍ أخرى بعد تصرُّم ذلك الوقت، لا يكون الثاني نسخاً، فإذا قال: ﴿**أتموا**

---

(١) ب: «ونسخت الريح الآثار».

(٢) يؤخذ على هذا الحدّ أنه عرّف النسخ بأنه «خطاب» والخطاب هو الناسخ، أو دليل النسخ، وليس النسخَ نفسه.

(٣) كذا في ب. وفي ن: «ولم نخصص بارتفاع الخ».

الصيام إلى الليل﴾ [البقرة: ١٨٧] ثم قال في الليل: لا تصوموا، لا يكون ذلك نسخاً، بل الرافع ما لا يرتفع الحكم لولاه.

وإنما قلنا: «مع تراخيه عنه» لأنه لو اتصل به لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام، وتقديراً له بمدة أو شرط. فإذا قال: **﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾**، فقوله: «إلى الليل» لا يكون نسخاً، بل هو بيان غاية العبادة[1].

وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقرّ، بحيث يدوم لولا الناسخ.

وأما الفقهاء فإنهم لم يعقِلوا الرفع لكلام الله تعالى، فقالوا في حد النسخ «إنه الخطاب الدالُّ الكاشفُ عن مدة العبادة، أو «عن زمن انقطاع العبادة».

وهذا يوجب أن يكون قوله: «صم بالنهار، وكل بالليل» نسخاً، وقوله تعالى: **﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾** [البقرة: ١٨٧] نسخاً، وليس فيه معنى الرفع. ولا يغنيهم أن يزيدوا شرط التراخي، فإن قوله الأول إذا لم يتناول إلا النهار، فهو متقاعد عن الليل بنفسه، فأيّ معنى لنسخه؟ وإنما يُرفع ما دَخل تحت الخطاب الأول، وأريد باللفظ الدلالة عليه. وما ذكروه تخصيص. وسنبيّن وجه مفارقة النسخ للتخصيص، بل سنبيّن أن الفعل الواحد إذا أُمِرَ به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكّن من الامتثال، وقبل وقتِه، فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة.

وأما المعتزلة فإنهم حدّوه بأنه «الخطاب الدالّ على أن مثل الحكم الثابت بالنصّ المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً» وربما أبدلوا لفظ الزائل بالساقط، وربما أبدلوه بغير الثابت. كل ذلك حذراً من الرفع، وحقيقة النسخ الرفع، فكأنهم أخلَوا الحدّ عن حقيقة المحدود.

فإن قيل: تحقيق معنى الرفع في الحكم يمتنع من خمسة أوجه:

الأول: أن المرفوع إما حكمٌ ثابت، أو ما لا ثباتَ له؟ والثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه، فدلّ أن النسخ هو رفع مثل الحكم

---

(١) قوله: «فإذا قال: ثم أتموا. . . الخ» ساقط من ب، وهو ثابت في ن.

الثابت، لا رفع عينه، أو هو بيانُ لمدّة العبادة. كما قاله الفقهاء.

الثاني: أن كلام الله تعالى قديم عندكم، والقديم لا يتصوّر رفعه.

الثالث: أن ما أثبته الله تعالى إنما أثبته لحسنه، فلو نهى عنه لأدّى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً، وهو محال.

الرابع: أن ما أَمَر به أراد وجوده، فما كان مراداً كيف ينهى عنه حتى يصير مرادَ العدمِ مكروهاً[1]؟

الخامس: أنه يدل على البَدَاء، فإنه نهىٰ عنه بعد ما أمر به، فكأنه بدا له فيما كان قد حَكَم به ونَدِمَ عليه.

فالاستحالة الأولى من جهة استحالة نفس الرفع، والثانية من جهة قدم الكلام، والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسناً أو قبيحاً، والرابعة من جهة الإرادة المقترنة بالأمر، والخامسة من جهة العلم المتعلق به، وظهور البداء بعده.

والجواب عن الأول: أن الرفع من المرفوع، كالكسر من المكسور، والفسخ من العقد؛ إذ لو قال قائل: ما معنى كسر الآنية [١/١٠٩] وإبطال شكلها من تربيع، وتسديس، وتدوير؟ فإن الزائل بالكسر تدوير موجود أو معدوم؟ فالمعدوم لا حاجة إلى إزالته، والموجود لا سبيل إلى إزالته. فيقال: معناه أن استحكام شكل الآنية يقتضي بقاء صورتها دائماً، لولا ما ورد عليه من السبب الكاسر، فالكاسر قَطَع ما اقتضاه استحكام بنية الآنية دائماً لولا الكسر، فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث إن الذي وَرَدَ عليه لولاه لدام، فإن البيع سببٌ للملك مطلقاً بشرط أن لا يطرأ قاطع، وليس طريان القاطع من الفسخ، مبيّناً لنا أن البيع في وقته[2] انعقد مؤقتاً ممدوداً إلى غاية الفسخ، فإنا نعقل أن نقول: بعتك هذه الدار سَنَةً، ونعقل أن نقول: بعتك وملّكْتُكَ أبداً، ثم يفسخَ بعد انقضاء السنة. وندرك الفرق بين الصورتين، وأن الأول: وضعٌ لملكٍ قاصر

(١) النص في ن هكذا «أن ما أمر به إن أراد وجوده وما كان مراداً، كان مراداً كيف ينهى عنه حتى يكون مراد العدم».

(٢) في ن بدله: «في وضعه».

بنفسه، والثاني: وضعٌ لملكٍ مطلق مؤبّد إلا أن يُقْطَع بقاطع، فإذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكمِ العقد لولا القاطع، لا بياناً لكونه في نفسه قاصراً.

وبهذا يفارق النسخ التخصيص، فإن التخصيص يبين لنا أن اللفظ ما أريد به الدلالة إلا على البعض، والنسخُ يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه.

ولأجل خفاء معنى الرفع أشكل على الفقهاء، ووقعوا في إنكار معنى النسخ.

وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم: فهو فاسد، إذ ليس معنى النسخ رفع الكلام، بل قطع تعلقه بالمكلف، والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل، فإذا طرأ العجز والجنون زال التعلّق، فإذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق. والكلام لم يتغير في نفسه، فالعجز والموت سبب من جهة المخاطَب، يقطع تعلق الخطاب عنه، والنسخ سبب من جهة المخاطِب يقطع تعلق الخطاب، كما أن حكم البيع - وهو ملك المشتري إياه - تارة ينقطع بموت العبد المبيع، وتارة بفسخ العاقد. ولأجل خفاء هذه المعاني أنكرَ طائفة قِدَمَ الكلام.

وأما الجواب عن الثالث، وهو انقلاب الحسن قبيحاً، فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح، وأنه لا معنى لهما. وهذا أولى من الاعتذار بأن الشيء يجوز أن يحسن في وقت، ويقبح في وقت، لأنه قد قال في رمضان: لا تأكل بالنهار وكل بالليل؛ لأن النسخ ليس مقصوراً عندنا على مثل ذلك، بل يجوز أن يأمر بشيء واحد في وقت، وينهى عنه قبل دخول الوقت، فيكون قد نهى عما أمر به، كما سيأتي.

وأما الجواب عن الرابع، وهو صيرورة المراد مكروهاً، فهو باطل، لأن الأمر عندنا يفارق الإرادة؛ فالمعاصي مرادة عندنا، وليست مأموراً بها. وسيأتي تحقيقه في كتاب «الأوامر».

وأما الجواب عن الخامس، وهو لزوم البداء، فهو فاسد؛ لأنه إن كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يُحَرِّمَ ما أباح، وينهى عما أَمَرَ، فذلك [١/ ١١٠] جائز **﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت﴾** [الرعد:٣٩] ولا تناقض فيه، كما أباح الأكل بالليل

وحرمه بالنهار؛ وإن كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به، فهو محال، ولا يلزم ذلك من النسخ، بل يعلم الله تعالى أنه يأمرهم بأمرٍ مطلق، ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم، ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم، فينسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه، وليس فيه تبيُّنٌ بعد جهل.

فإن قيل: فهم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ أو أبداً؟ فإن كان إلى وقت النسخ، فالنسخُ قد بيَّنَ وقت العبادة كما قاله الفقهاء، وإن كانوا مأمورين أبداً فقد تغيَّر علمه ومعلومه.

قلنا: هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطعُ الحكم المطلق عنهم، الذي لولاه لدام الحكم، كما يعلم الله تعالى البيعِ المطلق مفيداً للملك إلى أن ينقطع بالفسخ، ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة، بل يعلمه مقتضياً لملكٍ مؤبَّدٍ بشرط أن لا يطرأ قاطع، لكن يعلم أن الفسخ سيكون، فينقطع الحكم لانقطاعِ شرطه، لا لقصوره في نفسه.

فليس إذاً في النسخ لزومُ البَدَاء. ولأجل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ. ولأجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البَدَاء، ونقلوا عن عليّ رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب، مخافةَ أن يَبْدُوَ له تعالى فيه فيغيِّره، وحَكَوا عن جعفر بن محمد، أنه قال: ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل، أي في أمره بذبحه. وهذا هو الكفر الصريح، ونسبةُ الإله تعالى إلى الجهل والتغيّر. ويدل على استحالته ما دل على أنه محيط بكل شيء علماً، وأنه ليس محلاً للحوادث والتغيّرات. وربما احتجوا بقوله تعالى: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت**﴾ [الرعد:٣٩] وإنما معناه: أنه يمحو الحكم المنسوخ ويثبت الناسخ، أو يمحو السيئات بالتوبة، كما قال تعالى: ﴿**إن الحسنات يذهبن السيئات**﴾ [هود:١١٤] ويمحو الحسنات بالكفر والردة، أو يمحو ما تَرْفَعُ إليه الحفظة من المباحات، ويُثبِت الطاعات.

[الفرق بين النسخ وبين التخصيص]:

فإن قيل: فما الفرق بين التخصيص والنسخ؟

قلنا: هما مشتركان من وجه، إذ كل واحد منهما يوجب اختصاص الحكم

ببعض ما تناوله اللفظ، لكن التخصيصُ بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أريد باللفظ الدلالة عليه، والنسخ يخرج عن اللفظ ما قُصِد به الدلالة عليه، فإن قوله: افعلوا أبداً، يجوز أن ينسخ، وما أريد باللفظ بعض الأزمنة، بل الجميع، لكن بقاؤه مشروطٌ بأن لا يَرِدَ ناسخ، كما إذا قال: ملّكْتُكَ أبداً، ثم يقول: فسخت، فالنسخ هو إبداءُ ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته، وقُصِدَ الدلالة عليه باللفظ.

فلذلك يفترقان في خمسة أمور:

الأول: أن الناسخ يُشترطُ تراخيه، والتخصيصُ يجوز اقترانُه، لأنه بيان، بل يجب اقترانه عند من لا يجوّز تأخير البيان.

الثاني: أن التخصيص لا يدخل في الأمر بمأمورٍ واحد، [١/١١١] والنسخ يدخل عليه.

الثالث: أن النسخ لا يكون إلا بقولٍ وخطاب، والتخصيصُ قد يكون بأدلة العقل، والقرائن، وسائر أدلة السمع.

الرابع: أن التخصيص لا ينفي[١] دلالة اللفظ على ما بقي تحته، حقيقةً كان أو مجازاً، على ما فيه من الاختلاف، والنسخ يبطل دلالة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية.

الخامس: أن تخصيص العامّ المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة، ونسخ القاطع لا يجوز إلا بقاطع.

وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم: إن النسخ لا يتناول إلا الأزمان، والتخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال. وهذا تجوُّزٌ واتساع، لأن الأعيان والأزمان ليست من أفعال المكلفين، والنسخ يرد على الفعل في بعض الأزمان، والتخصيص أيضاً يَرِدُ على الفعل في بعض الأحوال، فإذا قال: اقتلوا المشركين إلا المعاهدين، كان معناه: لا تقتلوهم في حالة العهد، واقتلوهم في حالة الحرب. والمقصود أن ورود كل واحد منهما على

---

(١) ب: «لا يبقي».

الفعل.

وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ.

الفصل الثاني من هذا الباب
في إثباته على منكريه

والمنكر إما جوازه عقلاً أو وقوعه سمعاً.

أما جوازه عقلاً فيدل عليه أنه لو امتنع لكان إما ممتنعاً لذاته وصورته، أو لما يتولد عنه من مفسدةٍ أو أداء إلى مُحَال.

ولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته، بدليل ما حققناه من معنى الرفع، ودفعناه من الإشكالات عنه.

ولا يمتنع لأدائه إلى مفسدة وقُبح، فإنا أبطلنا هذه القاعدة، وإن سامحنا بها فلا بُعْدَ في أن يعلم الله تعالى مصلحةَ عبادِهِ في أن يأمرهم بأمرٍ مطلق حتى يستعدُّوا له، ويمتنعوا بسبب العزم عن معاصٍ وشهواتٍ، ثم يخفف عنهم.

وأما وقوعه سمعاً فيدل عليه الإجماع والنص.

أما **الإجماع**: فاتفاق الأمة قاطبة على أن شريعة محمد ﷺ نَسَخَتْ شرع من قبله، إما بالكلية، وإما فيما يخالفها فيه. وهذا متفقٌ عليه، فمُنكِر هذا خارق للإجماع.

وقد ذهب شذوذ من المسلمين إلى إنكار النسخ، وهم مسبوقون بهذا الإجماع. فهذا الإجماع حجة عليهم، وإن لم يكن حجة على اليهود[1].

وأما **النص**: فقوله تعالى: **﴿وإذا بدّلنا آيةً مكان آيةٍ والله أعلمُ بما ينزّل قالوا إنما أنت مفترٍ﴾** [النحل:١٠١] الآية. والتبديل يشتمل على رفعٍ وإثباتٍ. والمرفوع إما تلاوةٌ، وإما حكمٌ. وكيفما كان هو رفع ونسخ.

---

(١) إجماع المسلمين في عصرٍ ما حجة على من بعدهم، وما كان حجةً إلا لأن مدلوله حق، فهو حجّة على المسلمين واليهود وسائر الخلق.

فإن قيل: ليس المعنيُّ به رفعَ المنزّل، فإن ما أُنْزِلَ لا يمكن رفعه وتبديله، لكن المعنيّ به تبديل مكان الآية بإنزال آية بدل ما لم ينزل، فيكون ما لم ينزَّلْ كالمُبْدَل عمّا أنزل.

قلنا: هذا تعسُّفٌ بارد، فإن الذي لم ينزّل كيف يكون مبدَّلاً والبدل يستدعي مبْدلاً؟ وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الإنزال؟ فهذا هَوَسٌ وسخف.

والدليل [١/ ١١٢] **الثاني** قوله تعالى: ﴿**فبظلمٍ من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيباتٍ أحلت لهم**﴾ [النساء: ١٦٠]، ولا معنىً للنسخ إلا تحريمُ ما أحِلّ. وكذلك قوله تعالى: ﴿**ما ننسخْ من آيةٍ أو نُنْسِها نأتِ بخير منها أو مثلها**﴾ [البقرة: ١٠٦].

فإن قيل: لعله أراد به التخصيص.

قلنا: قد فرقنا بين التخصيص والنسخ، فلا سبيل إلى تغيير اللفظ، كيف والتخصيص لا يستدعي بدلاً مثله، أو خيراً منه؟! وإنما هو بيان معنى الكلام.

الدليل الثالث: ما اشتهر في الشرع من نسخ تربُّص الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشر، ونَسْخِ فرضِ تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول ﷺ، حيث قال تعالى: ﴿**فقدِّموا بين يدي نجواكم صدقة**﴾ [المجادلة: ١٢] ومنه نسخُ تحويل القبلة[١] عن بيت المقدس إلى الكعبة بقوله: ﴿**فولّ وجهك شطر المسجد الحرام**﴾ [البقرة: ١٤٤].

وعلى الجملة اتفقت الأمّة على إطلاق لفظ النسخ في الشرع.

فإن قيل: معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ إلى صحف الرسل والأنبياء، وهو معنى نسخ الكتاب ونقله.

قلنا: فإذاً شرعُنَا منسوخ كشرع من قبلنا، لأن شرعنا قد نقل من اللوح

---

(١) صواب التعبير أن يقول: «نسخ القبلة» فلا موضع لذكر التحويل هنا، إذ النسخ هو التحويل، والشيء لا يضاف إلى نفسه.

المحفوظ[1]، وهذا اللفظ كفر بالإتفاق، كيف وقد نُقِلنا من قبلةٍ إلى قبلة، ومن عدّةٍ إلى عِدّة؟ فهو تغيير وتبديل ورفع قطعاً.

الفصل الثالث

في مسائل تتشعب عن النظر في حقيقة النسخ

وهي ست مسائل:

مسألة: [نسخ الأمر قبل التمكّن من الامتثال]:

يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، خلافاً للمعتزلة. وصورته أن يقول الشارع في رمضان: حجوا في هذه السنة، ثم يقول قبل يوم عرفة: لا تحجّوا، فقد نسخت عنكم الأمر: أو يقول: اذبح ولدك، فيبادر إلى إحضار أسبابه، فيقول قبل ذبحه: لا تذبح، فقد نسخت عنك الأمر، لأن النسخ عندنا رفعٌ للأمر، أي لحكمِ الأمرِ ومدلوله، وليس بياناً لخروج المنسوخ عن لفظ الأمر، بخلاف التخصيص. فلو قال: صلوا أبداً، فيجوز أن ينسخَ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل، لا بمعنى أنه لم يقصدْ باللفظ الأول الدلالة على جميع الأزمان، ولكن بمعنى أنه قطع حكم اللفظ بعد ثبوته[2]، إذْ كان دوامُه مشروطاً بعدم النسخ. فكلّ أمرٍ مضمَّنٌ «بشرط أن لا يُنْسخ» فكأنه يقول: صلوا أبداً ما لم أنهَكم، ولم أنسخْ عنكم أمري. وإذا كان كذلك عُقِل نسخ الحج قبل عرفة، ونسخ الذبح قبل فعله، لأن الأمر قبل التمكن حاصل، وإنْ كانَ أمراً بشرط التمكن، لأن الأمر بالشرط ثابت. ولذلك يَعْلَم المأمور كونه مأموراً قبل التمكّن من الامتثال.

ولما لم تفهم المعتزلة هذا أنكروا ثبوت الأمر بالشرط، كما سيأتي فساد مذهبهم في (كتاب الأوامر).

وأقرب دليل على فساده أن المصلي ينوي الفرضَ وامتثال الأمر في ابتداء

---

(١) ب: سقط منها «لأن شرعنا الخ» وهو ثابت في ن إضافةً في الهامش.

(٢) ب: «بعد دوامه».

الصلاة، وربما يموت في أثنائها وقبل تمام التمكّن، ولو مات قبلُ لم يتبيّنْ أنه لم يكن مأموراً، بل نقول: كان مأموراً بأمرٍ مقيد [١/١١٣] بشرط، والأمر المقيد بالشرط ثابت في الحال، وُجِدَ الشرط أو لم يوجد. وهم يقولون: إذا لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الأمر من أصله، وأنّا كنا نتوهم وجوبَه فبان أنه لم يكن. فهذه المسألة فرع لتلك المسألة. ولذلك أحالت المعتزلة النسخ قبل التمكن.

وقالوا أيضاً: إنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد، في وقت واحد، على وجه واحد، مأموراً منهياً، حسناً قبيحاً، مكروهاً مراداً، مصلحةً مفسدة.

وجميع ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح والفساد قد أبطلناه. ولكن يبقى لهم مسلكان:

المسلك الأول: أن الشيء الواحد، في وقت واحد، كيف يكون منهياً عنه ومأموراً به، على وجه واحد؟

وفي الجواب عنه طريقتان:

الأولى: أنّا لا نسلّم أنه منهيٌّ عنه على الوجه الذي هو مأمورٌ به، بل على وجهين، كما يُنهىٰ عن الصلاة مع الحدث، ويؤمر بها مع الطهارة، وينهىٰ عن السجود للصنم، ويؤمر بالسجود لله عزّ وجلّ، لاختلاف الوجهين.

ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين، فقال قوم: هو مأمور بشرط بقاء الأمر، منهي عنه عند زوال الأمر. فهما حالتان مختلفتان.

ومنهم من أبدل لفظ «بقاء الأمر» بانتفاء النهي، أو بعدم المنع. والألفاظ متقاربة.

وقال قوم: هو مأمور بالفعل في الوقت المعين، بشرط أن يختار الفعل أو العزم، وإنما ينهى عنه إذا علم أنه لا يختاره. وجعلوا حصولَ ذلك في علم الله تعالى شرطَ[١] هذا النسخ.

وقال قوم: يأمر بشرطِ كونه مصلحة. وإنما يكون مصلحة مع دوام الأمر،

---

(١) ب: «بشرط».

أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة.

وقال قوم: إنما يأمر في وقتٍ يكون الأمر مصلحة، ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة، وإنما يأمر الله تعالى به مع علمه بأن[1] إيجابه مصلحة مع دوام الأمر. أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة.

وقال قوم: إنما يأمر الله به مع العلم بأن الحال ستتغيّر، ليعزم المكلَّف على فعله إن بقيت المصلحة في الفعل.

وكل هذا متقارب، وهو ضعيف، لأن الشرط ما يُتَصوَّر أن يوجد وأن لا يوجد، فأما ما لا بدّ منه فلا معنى لشرطيته. والمأمور به لا يقع مأموراً إلا عند دوام الأمر وعدم النهي، فكيف يقول: آمرك بشرط أن لا أنهاك؟ فكأنه يقول: آمرك بشرط أن آمرك، وبشرط أن يتعلق الأمر بالمأمور، وبشرط أن يكون الفعل المأمور به حادثاً أو عرضاً أو غير ذلك مما لا بدّ منه. فهذا لا يصلح للشرطية، وليس هذا كالصلاة مع الحَدَث، والسجودِ للصنم، فإن الانقسام يتطرق إليه.

ومن رغب في هذه الطريقة فأقرب العبارات أن يقول: الأمر بالشيءِ قبل وقتِه يجوز أن يبقى حكمه على المأمور إلى وقته، ويجوز أن يُزَال حكمه قبل وقته، فيجوزُ أن يُجعلَ بقاءُ حكمِه شرطاً في الأمر، فيقال: افعل ما أمرتك به إن لم يزل حكم أمري عنك بالنهي [١/ ١١٤] عنه، فإذا نَهىٰ عنه كان قد زال حكم الأمر. فليس منهياً على الوجه الذي أمر به.

الطريقة الثانية: أنا لا نلتزم إظهارَ اختلافِ الوجه، لكن نقول: يجوز أن يقول: ما أمرناك أن تفعله على وجهٍ، فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه. ولا استحالةَ فيه، إذ ليس المأمور حسنا في عينه، أو لوصفٍ هو عليه، قبل الأمر به، حتى يتناقضَ ذلك، ولا المأمورُ مراداً، حتى يتناقضَ أن يكون مراداً مكروهاً، بل جميع ذلك على أصول المعتزلة، وقد أبطلناه.

فإن قيل: فإذا علم الله تعالى أنه سينهىٰ عنه، فما معنى أمره بالشيء[2] الذي يَعْلَمُ انتفاءَه قطعاً، لعلمِهِ بعواقب الأمور؟

---

(١) في ن هنا سقط بقدر سطر كامل.

(٢) ن: «بالشرط».

قلنا: لا يصح ذلك إن كانت عاقبةُ أمرِه معلومةً للمأمور، أما إذا كان مجهولاً عند المأمور معلوماً عند الآمر، أمكن الأمر، لامتحانِه بالعزم، والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، حتى يتعرّض بالعزم للثواب وبتركه للعقاب، وربما يكون فيه لطفٌ واستصلاح، كما سيأتي تحقيقه في كتاب الأوامر.

والعجب من إنكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط، مع أنهم جوزوا الوعد من العالِم بعواقبِ الأمور بالشرط، وقالوا: وَعَدَ الله تعالى على الطاعة ثواباً بشرط عَدَمِ ما يُحْبِطُها من الفسق والردة، وعلى المعصية عقاباً بشرط خلوّها عما يكفّرها من التوبة. والله تعالى عالم بعاقبة أمرِ من يموت على الردَّة أو التوبة، ثم شرط ذلك في وعده، فلم يَسْتَحِلْ أن يَشْرُطَ في أمره ونهيه، وتكون شرطيته بالإضافة إلى العبد الجاهل بعاقبة الأمر، فيقول: أثيبك على طاعتك ما لم تحبطْها بالردة. وهو عالم بأنه يُحبِطُ أو لا يحبط. وكذلك يقول: أمرتك بشرط البقاء والقدرة، وبشرط أن لا أنسخ عنك.

المسلك الثاني في إحالة النسخ قبل التمكن: قولهم: الأمر والنهي عندكم كلام الله تعالى القديم. وكيف يكون الكلام الواحِدُ أمراً بالشيء الواحد، ونهياً عنه في وقت واحد، بل كيف يكون الرافع والمرفوع واحداً، والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى؟

قلنا: هذه إشارة إلى إشكالين:

أحدهما: كيفية اتحاد كلام الله تعالى، ولا يختص ذلك بهذه المسألة، بل ذلك عندنا كقولهم: العالِميّةُ حالة واحدة، ينطوي فيها العلم بما لا نهاية له من التفاصيل، وإنما يُحَلُّ إشكاله في الكلام[1].

وأما الثاني: فهو أن كلامه واحد، وهو أمر بالشيء ونهي عن عينه، ولو علم المكلّف ذلك دفعةً واحدةً لما تُصُوِّر منه اعتقادُ الوجوب والعزمُ على الأداء، ولم يكن ذلك منه بأولى من اعتقادِ التحريم والعزمِ على الترك.

فنقول: كلام الله تعالى في نفسه واحد، وهو بالإضافة إلى شيءٍ أمر،

---

(١) أي في علم الكلام. وقد تقدم التنبيه على فساد قول المتكلمين في هذه المسألة.

وبالإضافة إلى شيء خبر. ولكنه إنما يُتَصَوَّر الامتحانُ به إذا سمع المكلف كليهما في وقتين، ولذلك شرطنا التراخي في النسخ، ولو سمع كليهما في وقتٍ واحد لم يجز. وأما [١/١١٥] جبريل عليه السلام فإنه يجوز أن يسمعه في وقت واحد، إذ لم يكن هو مكلفاً، ثم يُبَلِّغ الرسول ﷺ في وقتين، إن كان ذلك الرسول داخلاً تحت التكليف، فإن لم يكن فيبلِّغ في وقت واحد، لكن يُؤْمَر بتبليغ الأمة في وقتين، فيأمرهم مطلقاً بالمسالمة وترك قتال الكفار، ومطلقاً باستقبال بيت المقدس في كل صلاة، ثم ينهاهم عنها بعد ذلك، فيقطع عنهم حكم الأمر المطلق، كما يقطع حكم العقد بالفسخ.

ومن أصحابنا من قال: الأمر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور، فلا يكون أمراً ونهياً في حالةٍ واحدة، بل في حالتين، فهذا أيضاً يقطع التناقض ويدفعه.

ثم الدليلُ القاطع من جهة السمع على جوازه قصةُ إبراهيم عليه السلام، ونسخُ ذبح ولده عنه قبل الفعل، وقوله تعالى: ﴿وفَدَيناه بِذِبْحٍ عظيم﴾ [الصافات:١٠٧] فقد أُمِرَ بفعلٍ واحد، ولم يقصِّر في البدار والامتثال، ثم نُسِخَ عنه.

وقد اعتاص هذا على القدرية، حتى تعسّفوا في تأويله، وتحزَّبوا فِرَقاً، وطلبوا الخلاص من خمسة أوجه:

أحدها: أن ذلك كان مناماً لا أمراً.

الثاني: أنه كان أمراً، لكن قُصِدَ به تكليفه العزم على الفعل لامتحان سِرِّه في صبره على العزم. فالذبح لم يكن مأموراً به.

الثالث: أنه لم يَنْسَخ الأمر، لكن قَلَبَ الله تعالى عنقه نحاساً أو حديداً فلم ينقطع، فانقطع التكليف لتعذُّرِه.

الرابع: المنازعة في المأمور، وأن المأمور به كان هو الإضجاع، والتلَّ للجبين، وإمرارَ السكّين، دون حقيقة الذبح.

الخامس: جحود النسخ، وأنه ذَبَحَ امتثالاً، فالتأم واندمل.

والذاهبون إلى هذا التأويل اتفقوا على أن إسماعيل ليس بمذبوح، واختلفوا

في كون إبراهيم عليه السلام ذابحاً، فقال قوم: هو ذابحٌ، للقطع، والولد غير مذبوحٍ، لحصول الالتئام. وقال قوم: ذابحٌ لا مذبوحَ له محال. وكل ذلك تعسفٌ وتكلّف.

[الردّ على هذه الأوجه المتقدمة:]

أما الأول: وهو كونه مناماً، فمنام الأنبياء جزء من النبوة، وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به. ولقد كانت نبوة جماعةٍ من الأنبياء عليهم السلام بمجرّد المنام. ويدل على فهمه الأمرَ قول ولده: **﴿افعلْ ما تؤمر﴾** [الصافات:١٠٢] ولو لم يؤمر لكان كاذباً، وأنه لا يجوزُ قصد الذبح، والتلّ للجبين، بمنامٍ لا أصل له؛ ولأنه سماه البلاءَ المبين، وأيّ بلاء في المنَام؟ وأيُّ معنى للفداء؟

وأما الثاني: وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختباراً، فهو محال، لأن علّام الغيوب لا يحتاج إلى الاختبار، ولأن الاختبار إنما يحصل بالإيجاب، فإن لم يكن إيجاب لم يحصل اختبار. وقولهم: العزم هو الواجب، محال، لأن العزم على ما ليس بواجبٍ لا يجب، بل هو تابع للمعزومِ عليه، ولا يجب العزمُ ما لم يعتقدْ وجوبَ المعزوم عليه، ولو لم يكن المعزومُ عليه واجباً لكان إبراهيم عليه السلام أحقّ بمعرفته من القدرية. كيف وقد قال: **﴿إني أرى في المنام أني أذبحك﴾** [الصافات:١٠٢] فقال له ولده: **﴿افعل ما تؤمر﴾** يعني الذبح. وقوله [١/١١٦] تعالى: **﴿وتلّه للجبين﴾** [الصافات:١٠٣] استسلام لفعلِ الذبحِ، لا للعزم.

وأما الثالث: وهو أن الإضجاع بمجرده هو المأمور به، فهو محال، إذ لا يسمى ذلك ذبحاً، ولا هو بلاء، ولا يحتاج إلى الفداء بعد الامتثال.

وأما الرابع: وهو إنكار النسخ، وأنه امتثلَ، لكن انقلبَ عُنُقُه حديداً، ففات التمكُّن، فانقطع التكليفُ، فهذا لا يصح على أصولهم، لأن الأمر بالمشروط[1] لا يثبت عندهم، بل إذا علم الله تعالى أنه يقلب عنقه حديداً، فلا يكون آمراً بما يَعْلَمُ امتناعه، فلا يحتاج إلى الفداء، فلا يكون بلاءً في حقه.

وأما الخامس: وهو أنه فَعَلَ والتأم، فهو محال، لأن الفداءَ كيف يُحتاج إليه

---

(١) ن: «بالشرط».

بعد الالتئام؟ ولو صح ذلك لاشتهر، وكان ذلك من الآيات الظاهرة، ولم ينقل ذلك قط، وإنما هو اختراع من القدرية.

فإن قيل: أليس قد قال: ﴿**قد صدقت الرؤيا**﴾؟

قلنا: معناه أنك عَمِلْتَ في مقدماته عَمَلٍ مصدِّقٍ بالرؤيا. والتصديقُ غير التحقيق والعمل.

مسألة: [نسخ بعض العبادة أو شرطها أو سنة من سننها هل هو نسخ لأصلها؟]:

إذا نُسخ بعض العبادة أو شرطُها، أو سنّةٌ من سننها، كما لو أُسقِطت ركعتان من أربع، أو أُسقِط شرط الطهارة، فقد قال قائلون: هو نسخٌ لبعض العبادة، لا لأصلها؛ وقال قائلون: هو نسخٌ لأصل العبادة. وقال قائلون: نسخُ الشرط ليس نسخاً للأصل، أما نسخُ البعض فهو نسخ للأصل، ولم يسمحوا بتسمية الشرط بعضاً. ومنهم من أطلق ذلك.

وكشفُ الغطاء عندنا أن نقول: إذا أَوْجَبَ أربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين: فقد نَسَخَ أصل العبادة، لأن حقيقة النسخ الرفع والتبديل. وقد كان حكمُ الأربع الوجوب، فنُسخ وجوبها بالكلية. والركعتان عبادةٌ أخرى، لا أنها بعضٌ من الأربعة، إذ لو كانت بعضاً لكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة، كما لو صلى بتسليمتين، وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين.

فإن قيل: إذا ردّ الأربعَ إلى ركعة، فقد كانت الركعةُ حكمُها أنها غير مجزئةٍ، والآن صارت مجزئة. فهل هذا نسخٌ آخر مع نسخ الأربع؟

قلنا: كونُ الركعة غير مجزئة معناه أن وجودَها كعدمها. وهذا حكم أصليٌّ عقلي، ليس من الشرع[1]. والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع. فإذا لم يُرَدْ بلفظ النسخ إلا الرفعُ كيف كان، من غير نظر إلى المرفوع، فهذا نسخ، لكنّا بيّنّا في حد النسخ خلافه.

---

(١) أي لأن الأصل في العبادة عدم المشروعية، فما لم يشرع للتعبد لا يجوز التعبُّد به.

وأما إذا أسقطت الطهارة، فقد نُسِخَ وجوب الطهارة، وبقيت الصلاة واجبة. نعم: كان حكم الصلاة بغيرِ طهارةٍ أن لا تجزيء؛ والآن صارت مجزئة. لكن هذا تغييرٌ لحكم أصلي، لا لحكم شرعي[1]، فإن الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة. لأنها لم تكن مأموراً بها شرعاً.

فإن قيل: كانت صحةُ الصلاة متعلقةً بالطهارة؛ فنُسِخَ تعلق صحتها [١/١١٧] بها شرعاً، فهو نسخُ متعلِّقٌ بنفس العبادة، فالصلاة مع الطهارة غيرُ الصلاةِ مع الحَدَث، كما أن الثلاث غير الأربع. فليكن هذا نسخاً لتلك الصلاة وإيجاباً لغيرها؟

قلنا: لهذا تخيّل قوم أن نسخ شرط العبادة كنسخ البعض. ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخاً لإيجابها مع الطهارة، وكانت هذه عبادةً أخرى، أما إذا جُوِّزت الصلاة كيف كانت، مع الطهارةِ وغيرِ الطهارةِ، فقد كانت الصلاةُ بغير طهارةٍ غيرَ مجزئةٍ، لبقائها على الحكم الأصلي، إذ لم يؤمر بها، فالآن جُعِلَتْ مجزئة، وارتفع الحكم الأصلي. أما صحة الصلاة وأنها كانت متعلقةً بالطهارة، فنَسخُ هذا التعلق نسخٌ لأصل العبادة، أو نسخٌ لتعلق الصحة، ولمعنى الشرطية؟ هذا فيه نظر، والخطب فيه يسير، فليس يتعلق به كبير فائدة.

وأما إذا نُسِخَتْ سنة من سننها لا يتعلق بها الأجزاء، كالوقوف على يمين الإمام، أو ستر الرأس، فلا شك أن هذا لا يتعرّض للعبادة بالنسخ.

فإذاً: تنقيص[2] مقدار العبادة نسخٌ لأصل العبادة؛ وتنقيص السنّة لا يتعرض للعبادة؛ وتنقيص الشرط فيه نظر، وإذا حُقِّق كان إلحاقه بتنقيص قدر العبادة أولى.

مسألة: [الزيادة على النص هل هو نسخ]:

الزيادة على النص نسخ عند قوم، وليست بنسخ عند قوم.

والمختار عندنا التفصيل: فنقول: يُنظَرُ إلى تعلق الزيادة بالمزيد عليه.

(١) كذا في ب. وفي ن: «هذا تغيير الحكم الأصلي لا بحكمٍ شرعي».

(٢) ن: «تنقيص» وكذا في الموضعين الآتيين.

والمراتب فيه ثلاث:

الأولى: أن يعلم أنه لا يتعلق به، كما إذا أَوْجَبَ الصلاة والصوم، ثم أوجب الزكاة والحج، لم يتغير حكم المزيد عليه، إذ بقى وجوبُه وإجزاؤُه، والنسخ هو رفع حُكمٍ وتبديلٌ، ولم يرتفع.

الرتبة الثانية: وهي في أقصى البعد عن الأولى: أن تتصل الزيادةُ بالمزيد عليه اتصالَ اتحادٍ يرفع التعدّد والانفصال، كما لو زيد في الصبح ركعتان. فهذا نسخ، إذ كان حكم الركعتين الإجزاء والصحة، وقد ارتفع. نعم: الأربعة استؤنف إيجابها ولم تكن واجبة، وهذا ليس بنسخ، إذ المرفوع هو الحكم الأصلي دون الشرعي.

فإن قيل: اشتملت الأربع على الثنتين، فهما قارّتانِ لم ترتفعا، وضمت إليهما ركعتان.

قلنا: النسخ رفع الحكم، لا رفع المحكوم فيه؛ فقد كان من حكم الركعتين الإجزاء والصحة، وقد ارتفع. كيف وقد بينا أنه ليس الأربَعُ ثلاثاً وزيادة، بل هي نوع آخر، إذ لو كان لكانت الخمسة أربعة وزيادة فإذا أتي بالخمسة فينبغي أن تجزىء، ولا صائر إليه.

الرتبة الثالثة: وهي بين المرتبتين: زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في القذف. وليس انفصالُ هذه الزيادة كانفصال الصوم عن الصلاة، ولا اتصالها كاتصال الركعات:

وقد قال أبو حنيفة رحمه الله: هو نسخ.

وليس بصحيح، بل هو بالمنفصل أشبه، لأن الثمانين نُفِيَ وجوبها وإجزاؤها عن نفسها، ووجبت زيادةٌ عليها مع بقائها. فالمائة ثمانون وزيادة، ولذلك [١١٨/١] لا ينتفي الإجزاء عن الثمانين بزيادة عليها، بخلاف الصلاة.

وفائدة هذه المسألة: جوازُ إثبات التغريبِ بخبرِ الواحد[١] عندنا، ومنعُهُ

---

(١) ورد في تغريب البكر إذا زنى الحديث المتقدم أن النبي ﷺ قال: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» وحديث زيد بن =

عندهم، لأن القرآن لا ينسخ بخبر الواحد.

فإن قيل: قد كانت الثمانون حدّاً كاملاً، فنَسْخُ الاستحقاق لاسم الكمال رفعٌ لحكمه لا محالة.

قلنا: هو رفع، ولكن ليس ذلك حكماً مقصوداً شرعياً، بل المقصود وجودُه وإجزاؤه، وقد بقي كما كان، فلو أَثْبَتَ مثبتٌ كونَه حكماً مقصوداً شرعياً لامتنع نسخه بخبر الواحد، بل هو كما لو أوجب الشرع الصلاةَ فقط، فمن أتى بها فقد أدّى كُليّةَ ما أوجبه الله تعالى عليه بكماله. فإذا أوجَبَ الصومَ خرجت الصلاة عن كونها كلية الواجب. لكن ليسَ هذا حكماً مقصوداً.

فإن قيل: هو نسخٌ لوجوب الاقتصار على الثمانين، لأن إيجاب الثمانين مانع من الزيادة.

قلنا: ليس منعُ الزيادة بطريق المنطوق، بل بطريق المفهوم، ولا يقولون به، ولا نقول به ههنا.

ثم رفعُ المفهوم كتخصيص العموم، فإنه رفعُ بعض مقتضى اللفظ، فيجوز بخبر الواحد.

ثم إنما يستقيم هذا لو ثبت أنه ورد حكمُ المفهوم واستقرّ، ثم وَرَدَ التغريبُ بعده. وهذا لا سبيل إلى معرفته، بل لعله وَرَدَ بياناً لإسقاط المفهوم متصلاً به، أو قريباً منه.

فإن قيل: التفسيقُ وردُّ الشهادة يتعلق بالثمانين، فإذا زيد عليها زال تعلُّقه

= خالد وأبي هريرة رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال في حديث العسيف «على ابنك جلد مائة وتغريب عام». ولم يأخذ بذلك الحنفية، قالوا: لأن القرآن بيَّن الحدّ بقوله: **﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾** [النور: ٢] فجعل الجلدَ كل الواجب، فلو زيد التغريب لكان نسخاً، ولا ينسخ القرآن بخبر الآحاد (انظر شرح فتح القدير على الهداية، ومعه العناية ٥/ ٢٤٠) والغزالي يبين هنا أن زيادة التغريب ليست بنسخ، لكونه شبيهاً بالمنفصل، إذ لو جلده المائة ولم يغرّبه، فالمائة معتدٌّ بها لا يلزم إعادتها إذا أريد إتمام الحدّ بالتغريب، بخلاف الصلاة إذا صلى الظهر ركعتين ثم سلّم، فإذا أراد الإعادة لم يعتد بالركعتين اللتين صلاهما.

بها.

قلنا: يتعلق التفسيق وردّ الشهادة بالقذف لا بالحد، ولو سلّمنا لكان ذاك حكماً تابعاً للحدّ لا مقصوداً. وكان كحِلِّ النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشر من عدّة الوفاة. وتصرُّف الشرع في العدة بردِّها من حولٍ إلى أربعة أشهرٍ وعشرٍ ليس تصرفاً في إباحة النكاح، بل في نفس العدة.

فإن قيل: فلو أَمَرَ بالصلاة مطلقاً، ثم زيد شرط الطهارة، فهل هو نسخ؟

قلنا: نعم، لأنه كان حكمُ الأول إجزاءَ الصلاة بغير طهارة، فنُسِخَ أجزاؤها، وأُمِر بصلاة مع طهارة.

فإن قيل: فيلزمكم المصير إلى إجزاء طواف المحدث، لأنه تعالى قال: ﴿**وليطوّفوا بالبيت العتيق**﴾ [الحج: ٢٩] ولم يشرط الطهارة. والشافعي رحمه الله مَنَع الإجزاء، لقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» وهو خبر واحد. وأبو حنيفة - رحمه الله - قضىٰ بأن هذا الخبر يؤثّر في إيجاب الطهارة، أما في إبطال الطواف وإجزائه وهو معلوم بالكتاب، فلا.

قلنا: لو استقرَّ قصد العموم في الكتاب، واقتضى إجزاءَ الطواف محدثاً، ومع الطهارة، فاشتراطُ الطهارة رفعٌ ونسخ، ولا يجوز بخبر الواحد، ولكن قوله تعالى: ﴿**وليطوّفوا بالبيت العتيق**﴾ يجوز أن يكون أمراً بأصل الطواف، ويكون بيانُ شروطِهِ موكولاً إلي الرسول عليه السلام، فيكون قوله بياناً وتخصيصاً للعموم لا نسخاً، فإنه نقصان من النص، لا زيادة على النص، لأن عموم النص يقتضي إجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة، فأخرج خبر [١/١١٩] الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن، فهو نقصانٌ من النصّ لا زيادة عليه.

ويحتمل أن يكون رفعاً إن استقر العموم قطعاً، وبياناً إن لم يستقر. ولا معنى لدعوى استقراره بالتحكم. وهذا نظير قوله تعالى: ﴿**فتحرير رقبة**﴾ [المجادلة: ٣] فإنه يعمّ المؤمنة وغير المؤمنة. فيجوز تخصيص العموم، إذ قد يراد بالآية ذكرُ أصل الكفارة، ويكون أمراً بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها. فلو استقرّ العمومُ، وحَصَلَ القطعُ بكون العموم مراداً، لكان نسخه ورفعه بالقياس وخبر الواحد ممتنعاً.

فإن قيل: فما قولكم في تجويز المسح على الخفين، هل هو نسخٌ لغسل الرجلين؟

قلنا: ليس نسخاً لإجزائه ولا لوجوبه، لكنه نسخٌ لتضييقِ وجوبِه وتعيّنِه، وجاعلٌ إياه أحد الواجبين، ويجوز أن يثبت بخبر الواحد[1].

فإن قيل: فالكتاب أوجبَ غسلَ الرجلين على التضييق؟

قلنا: قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفاً على الطهارة، وأُخرج من عمومه من لبس الخف على الطهارة، وذلك في ثلاثة أيام، أو يوم وليلة.

فإن قيل: فقوله تعالى: ﴿**واستشهدوا شهيدين من رجالكم**﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية، توجب إيقاف الحكم على شهادة شاهدين، فإذا حكم بشاهد ويمين بخبر الواحد فقد رُفِعَ إيقاف الحكم، فهو نسخ؟

قلنا: ليس كذلك، فإن الآية لا تقتضي إلا كون الشاهدين حُجَّةٍ، وجواز الحكم بقولهما. أما امتناعُ الحكم بحجةٍ أخرى فليس من الآية، بل هو كالحكمِ بالإقرار. وذكرُ حُجَّةٍ واحدةٍ لا يمنع وجود حجةٍ أخرى. وقولهم: ظاهرُ الآيةَ أن لا حجة سواه: فليس هذا ظَاهِرَ منطوقِهِ[2]. ولا حجة عندهم في المفهوم. ولو كان، فرفع المفهوم رفعُ بعض مقتضى اللفظ. وكلُّ ذلك لو سلِّم استقرارُ المفهوم وثباتُه، وَوَرَدَ خبر الشاهد واليمين بعده، وكل ذلك غير مسلم.

مسألة: [النسخ إلى غير بدل]:

ليس من شرط النسخ إثباتُ بدلٍ عن المنسوخ.

وقال قوم: يمتنع ذلك.

فنقول: يمتنع ذلك عقلاً أو سمعاً؟ ولا يمتنع عقلاً جوازُه، إذ لو امتنع لكان الامتناع لصورته، أو لمخالفتِهِ المصلحة والحكمة. ولا يمتنع لصورته، إذ يقول: قد أوجبت عليك القتال، ونسخته عنك، ورَدَدْتُك إلى ما كان قبلُ من

---

(١) المسح على الخفين يمثل به أهل مصطلح الحديث للمتواتر، فقد رواه سبعون صحابياً.
(٢) ن: «منظومه».

الحكم الأصلي. ولا يمتنع للمصلحة؛ فإن الشرع لا يُبْتَنىٰ عليها عندنا[1]، وإن ابتنى فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعِهِ من غير إثبات بدل. وإن منعوا جوازه سمعاً فهو تحكم، بل نُسِخَ النهيُ عن ادّخار لحوم الأضاحي، وتَقْدِمةُ الصدقة أمام المناجاة، ولا بدل لهما، وإنّ نُسِخَتِ القبلة إلى بدل، ووصية الأقربين إلى بدل. وغير ذلك. وحقيقة النسخ هو الرفع فقط.

أما قوله تعالى: ﴿**ما ننسخْ من آيةٍ أو نُنْسِهَا**[2] **نأت بخيرٍ منها أو مثلها**﴾ [البقرة:١٠٦] إن تمسَّكُوا به فالجواب من أوجه:

الأول: أن هذا لا يمنع الجواز عقلاً[3]، وإن مَنَعَ الوقوعَ، عند من يقول بصيغة العموم. ومن لا يقول بها، فلا يلزمه أصلاً.

ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع إلا [١/ ١٢٠] ببدل، بل يتطرق التخصيص إليه، بدليل الأضاحي، والصدقة أمام المناجاة.

ثم ظاهِرُهُ أنه أراد أن نسخ آيةٍ بآيةٍ أخرى مثلها، أما أنه[4] لا يتضمَّن الناسخُ إلا رفعَ المنسوخ، أو يتضمن مع ذلك غيره، فكل ذلك محتمل.

مسألة: [**النسخ بالأخفّ وبالأثقل**]:

قال قوم: يجوز النسخ بالأخف، ولا يجوز بالأثقل.

فنقول: امتناع النسخ بالأثقل عرفتموه عقلاً أو سمعاً؟ ولا يستحيل عقلاً، لأنه لا يمتنع لذاته، ولا للاستصلاح، فإنا ننكره. وإن قلنا به فَلِمَ يستحيل أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الأخف إلى الأثقل، كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورَفْعِ الحكم الأصلي؟

فإن قيل: إن الله تعالى رؤوف رحيم بعباده، ولا يليق به التشديد.

---

(١) «عندنا» زيادة ثابتة في ن.

(٢) في ن رسمت: «ننساها» بألف بين السين والهاء، ولعله بالهمز، فقد قرأ أبو عمرو وابن كثير «ننسأها» كما ذكره الشوكاني في فتح القدير.

(٣) «عقلاً» ساقط من ب.

(٤) «أما أنه» زيادة ثابتة في ن في الهامش.

قلنا: فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف، ولا تسليطُ المرضِ والفقرِ وأنواع العذاب على الخلق.

فإن قالوا: إنه يمتنع سمعاً لقوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ [البقرة:١٨٥] ولقوله تعالى: ﴿**الآن خفّف الله عنكم**﴾(١) [الأنفال:٦٦] ﴿**يريد الله أن يخفف عنكم**﴾. [النساء:٢٨].

قلنا: فينبغي أن يَتْرُكَهُم وإباحة الفعل، ففيه اليسر. ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل لأنه لا يُسْرَ فيه، إذ اليسر في رفعه إلى غير بدل، أو بالأخفّ. وهذه الآيات وردت في صورٍ خاصّةٍ أريد بها التخفيف، وليس فيه منع إرادة التثقيل والتشديد.

فإن قيل: فقد قال: ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها**﴾ وهذا خيرٌ عام، والخير ما هو خيرٌ لنا، وإلا فالقرآن خيرٌ كله، والخير لنا ما هو الأخفُّ علينا؟

قلنا: لا، بل الخير ما هو أجزل ثواباً وأصلحُ لنا في المآل، وإن كان أثقلَ في الحال.

فإن قيل: لا يمتنع ذلك عقلاً، بل سمعاً، لأنه لم يوجد في الشرع نسخٌ بالأثقل.

قلنا: ليس كذلك، إذ أُمِرَ الصحابةُ أولاً بترك القتال، والإعراض، ثم بِنَصْبِ القتال مع التشديد بِثباتِ الواحدِ للعشرة. وكذلك نُسِخَ التخييرُ بين الصوم والفدية بالإطعام بتعيينِ الصيام، وهو تضييق. وحُرِّمَ الخمرُ، ونكاحُ المتعة، ولحوم(٢) الحمر الأهلية، بعد إطلاقها، ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف إلى إيجابها أثناء القتال(٣)، ونُسِخَ صوم عاشوراءً بصومِ رَمَضان، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم، فنسخت بأربعٍ في الحضر(٤).

---

(١) هذه الآية ثابتة في ن دون ب.

(٢) «لحوم» ثابت في ن ساقطة من ب.

(٣) هذه الصورة ساقطة من ب.

(٤) أُلِّفت في حصر الآيات المنسوخة والكلام عليها كتب كثيرة، واختلفت الآراء في كثير =

مسألة: [النسخ في حق من لم يبلغه الخبر]:

اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخير:

فقال قوم: النسخ حصل في حقه، وإن كان جاهلاً به.

وقال قوم: ما لم يبلغه لا يكون نسخاً في حقه.

والمختار أن للنسخ حقيقةً وهو ارتفاع الحكم السابق، ونتيجةً وهي وجوب القضاء وانتفاءُ الإجزاء بالعمل السابق:

أما حقيقتُه فلا تثبت في حق من لم يبلغه، وهو رفع الحكم، لأن من أُمِرَ باستقبال بيت المقدس فإذا نَزَل النسخ بمكة[1] لم يسقط الأمر عمن هو باليمن في الحال؛ بل هو مأمورٌ بالتمسُّكِ بالأمر السابق، [١/ ١٢١] ولو تَرَكَ لعصى، وإن بان أنه كان منسوخاً. ولا يلزمه استقبال الكعبة، بل لو استقبلها لعصى، وهذا لا يتجه فيه خلاف.

وأما لزوم القضاء للصلاة إذا عَرَف النسخ، فيعرفُ ذلك بدليل نصّ أو قياس، وربما يجب القضاء حيث لا يجب الأداء، كما في الحائض لو صامت عصت، ويجب عليها القضاء، فكذلك يجوز أن يقال: هذا لو استقبل الكعبة عصى، ويلزمه استقبالها في القضاء، وكما نقول في النائم والمغمى عليه إذا تيقّظ وأفاق: يلزمهما قضاء ما لم يكن واجباً، لأن من لا يفهم لا يخاطب.

فإن قيل: إذا علم النسخَ ترك تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ؟ والعلمُ بالنسخ لا تأثير له، فدل أن الحكم انقطع بنزول الناسخ، لكنه جاهل به، وهو مخطىء فيه، لكنه معذور.

قلنا: الناسخ هو الرافع، لكن العلمُ شرط، ويحال عند وجود الشرط على الناسخ، ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط، لأن الناسخ خطاب، ولا يصير خطاباً في حق من لم يبلغه. وقولهم: إنه مخطىء: محال، لأن اسم الخطأ يطلق على

= منها. وقد حصرها السيوطي في عشرين آية (انظر الإتقان: النوع ٤٧) وقال: الأكثر في القرآن نسخ الأثقل بالأحنف.

(١) أي نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال مكة.

من طَلَبَ شيئاً فلم يصبه، أو على من وجب عليه الطلب فقصر، ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع.

الباب الثاني
في أركان النسخ وشروطه

ويشتمل على تمهيد لمجامع الأركان والشروط، وعلى مسائل تتشعب من أحكام الناسخ والمنسوخ.

أما التمهيد

فاعلم أن أركان النسخ أربعة: النسخ، والناسخ، والمنسوخ، والمنسوخ عنه.

فإذا كان النسخُ حقيقتُه رفع الحكم، فالناسخ هو الله تعالى، فإنه الرافع للحكم. والمنسوخُ هو الحكم المرفوع. والمنسوخُ عنه هو المتعبَّد المكلف. والنسخ قوله الدالُّ على رفع الحكم الثابت[1].

وقد يسمى الدليلُ ناسخاً على سبيل المجاز، فيقال: هذه الآية ناسخةٌ لتلك.

وقد يسمى الحكم ناسخاً مجازاً، فيقال: صوم رمضانَ ناسخٌ لصوم عاشوراء.

والحقيقة هو الأول، لأن النسخ هو الرفع، والله تعالى هو الرافع بنَصْبِ الدليل على الارتفاع، وبقوله الدال عليه.

وأما مجامع شروطه، فالشروط أربعة:

الأول: أن يكون المنسوخ حكماً شرعيًا، لا عقليّاً أصليّاً، كالبراءة الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات.

الثاني: أن يكون النسخ بخطاب، فارتفاعُ الحكم بموت المكلّف ليس نسخاً؛ إذ ليس المزيل خطاباً رافعاً لحكم خطاب سابق، ولكنه قد قيل أولاً: الحكم عليك ما دمتَ حيّاً، فوضعُ الحكم قاصرٌ على الحياة، فلا [١/ ١٢٢] يحتاج إلى الرفع.

---

(١) قوله: «والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت» هذا فيه نظر فالقول المذكور هو «المنسوخ به» وأما النّسخ فهو الرفع نفسه، والقول أداته ودليله.

الثالث: أن لا يكون الخطاب المرفوعُ حكمُه مقيداً بوقت يقتضي دخوله زوال الحكم، كقوله تعالى: ﴿**ثم أتموا الصيام إلى الليل**﴾ [البقرة:١٧٨].

الرابع: أن يكون الخطابِ الناسخ متراخياً، لا كقوله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾[١] [البقرة:٢٢٢]. وقوله تعالى: ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون**﴾ [التوبة:٢٩].

وليس يشترط فيه تسعة أمور:

الأول: أن يكون رافعاً للمثل بالمثل، بل أن يكون رافعاً فقط.

الثاني: لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ، بل يجوز قبل دخول وقته.

الثالث: لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص، بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعلٍ واحد في وقت واحد.

الرابع: لا يشترط أن يكون نسخُ القرآن بالقرآن، والسنةِ بالسنّةِ، فلا تشترط الجنسية[٢]، بل يكفي أن يكون مما يصح النسخ به.

الخامس: لا يشترط أن يكونا نصّين قاطعين؛ إذ يجوز نسخُ خبر الواحد بخبر

---

(١) أي إن النهي عن القربان المذكور في الآية مرفوع بمفهوم الغاية، وهو في الكلام نفسه وليس متراخياً.

(٢) لا يجوز نسخ القرآن بالسنة عند الشافعي. وعليه أكثر الشافعية. بل نُقل إجماعهم عليه.
وهو الحق، وهو أيضاً قول الإمام أحمد، قال: «لا ينسخُ القرآنَ إلا قرآنٌ يجيء بعده» نقله الموفق في روضة الناظر، وارتضاه، وانتصر له. وذلك لأن كلام الله لا ينسخه كلام العباد، وإن كان الرسول ﷺ يتكلم بوحي من الله، لكن ما يقوله ليس في مرتبة قول الله تعالى. فالمسألة راجعة إلى رتب الأدلة. وكذلك يرى الشافعي امتناع نسخ السنة بالقرآن، فإن ورد القرآن بما يخالف السنة فإن النبي ﷺ يسنّ ما يوافق القرآن، وتكون سنته اللاحقة هي الناسخة للسنة السابقة. والخلاف في المسألة مشهور، وانظر رسالة الشافعي، والبحر المحيط للزركشي (٤/١٠٩-١٢٤). ويأتي في كلام المصنف بعد صفحات.

الواحد، وبالمتواتر، وإن كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد.

السادس: لا يشترط أن يكون الناسخ منقولاً بمثل لفظ المنسوخ، بل أن يكون ثابتاً بأيّ طريق كان، فإن التوجه إلى بيت المقدس لم ينقل إلينا بلفظ القرآن والسنة، وناسخُهُ نصٌّ صريح في القرآن. وكذلك لا يمتنع نسخُ الحكم المنطوق به باجتهاد النبي ﷺ وقياسِه، وإن لم يكن ثابتاً[1] بلفظ ذي صيغةٍ وصورة يجب نقلها.

السابع: لا يشترط أن يكون الناسخ مقابلاً للمنسوخ، حتى لا ينسخ الأمر إلا بالنهي، ولا النهي إلا بالأمر، بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالإباحة، وأن ينسخَ الواجبُ المضيقُ بالموسّع. وإنما يشترط أن يكون الناسخ رافعاً حكماً من المنسوخ كيف كان.

الثامن: لا يشترط كونهما ثابتين بالنص، بل لو كان بلحن القول وفحواه وظاهره كيف كان[2]، بدليل أن النبي عليه السلام بيّن أن آية وصيةِ الأقارب نُسِخَتْ بقوله: «إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حقٍّ حقه ألَا لا وصيةَ لوارث»[3] مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن، فليسا متنافيين تنافياً قاطعاً.

التاسع: لا يشترط نسخُ الحكم ببدلٍ أو بما هو أخف، بل يجوز بالمثل، والأثقل، وبغير بدل، كما سبق.

ولنذكر الآن مسائل تتشعب عن النظر في ركني المنسوخ والناسخ، وهي

---

(١) ن: «بياناً» بدل ثابتاً الواردة في ب.

(٢) جواب «لو» لم يرد في ب، ن فينظر ويحرر.

(٣) الصواب أنه لا يلزم أن يكون الحديث ناسخاً للوصية، بل لما كانت آيات المواريث يحتمل أن تكون ناسخة لآية الوصية ويحتمل أن تكون المواريث مضمومةً إلى الوصية، جاء الحديث يعيّن الاحتمال الأول. فيكون من نسخ القرآن بالقرآن لا بالسنة. أما على القول الذي نصره الغزالي من أن الناسخ هو الحديث المذكور فلا يصلح التمثيل به للمسألة. لأن منطوق الحديث يكون هو الناسخ، لا مفهومه، بل يكون مثالاً للوجه الرابع، وحديث «لا وصية لوارث...» يمثل به العلماء لما ثبت صحته بتلقي الأمة له بالقبول، وقد رواه ابن ماجه من حديث أنس، وأحمد والترمذي من حديث أبي أمامة والدارقطني من حديث جابر (الفتح الكبير).

مسألتان في المنسوخ، وأربع مسائل في المنسوخ به.

مسألة: [هل من الأحكام ما هو غير قابلٍ لورود النسخ عليه]:

ما من حكم شرعيّ إلاّ وهو قابل للنسخ، خلافاً للمعتزلة، فإنهم قالوا: من الأفعال ما لها صفاتٌ نفسية تقتضي حسنها أو قبحها، فلا يمكن نسخُها، مثل معرفةِ الله تعالى، والعدل، وشكر المنعم، فلا يجوز نسخ وجوبه؛ ومثل الكفر، والظلم، والكذب، فلا يجوز نسخ تحريمه[1]. وبَنَوْا هذا على تحسين العقل وتقبيحه، وعلى وجوب [١/١٢٣] الأصلح على الله تعالى، وحجروا بسببه على الله تعالى في الأمر والنهي. وربّما بنوا هذا على صحة إسلام الصبي، وأن وجوبه بالعقل، وأن استثناء الصبي عنه غير ممكن.

وهذه أصول أبطلناها، وبيّنّا أنه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى، كان فيه صلاحُ العبادِ أو لم يكن. نعم: بعد أنِ كلّفهم لا يمكن أن ينسخ جميع التكاليف، إذ لا يَعْرِفُ النسخَ من لا يعرف الناسخ، وهو الله عزّ وجلّ. ويجب على المكلف معرفةُ النسخ والناسخ، والدليل المنصوب عليه، فيبقى هذا التكليف بالضرورة.

ونسلِّم أيضاً أنه لا يجوز أن يكلّفهم أن لا يعرفوه، وأن يحرِّم عليهم معرفته، لأن قوله: أكلّفك أنْ لا تعرفني، يتضمّن المعرفة، أي اعرِفْني أني كلفتك أن لا تعرفني، وذلك محال. فيمتنع التكليف به عند من يمنع تكليف المحال. وكذلك لا يجوز أن يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به، لأنه محال لا يصح فعله، ولا تركه.

مسألة: [نسخ التلاوة دون الحكم]:

الآيةُ إذا تضمَّنَتْ حكماً يجوز نسخُ تلاوتها دون حكمها، ونسخُ حكمها دون تلاوتها ونسخهما جميعاً.

وظن قوم استحالة ذلك.

---

(١) وهذه الأحكام لا يرد النسخ عليها كذلك عند الحنفية فراجع كتبهم الأصولية، مثلاً: فصول الجصاص ٢/ ٢٠١.

فنقول: هو جائز عقلاً، وواقع شرعاً.

أما جوازه عقلاً: فإن التلاوةَ، وكِتْبَتَها في القرآن، وانعقادَ الصلاةِ بها، كل ذلك حكمُها، كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها، وكل حكمٍ فهو قابل للنسخ، وهذا حكم، فهو إذن قابل للنسخ.

وقد قال قوم: نسخ التلاوة أصلاً ممتنع، لأنه لو كان المراد منها الحكم لذُكِرَ على لسان رسول الله ﷺ، وما أنزله الله تعالى عليه إلا ليُتلىٰ ويثابَ عليه، فكيف يرفع؟

قلنا: وأيُّ استحالةٍ في أن يكون المقصود مجرّد الحكم دون التلاوة؟ لكن أُنزِلَ على رسول الله ﷺ بلفظ معين؟

فإن قيل: فإن جاز نسخُها فلينسخ الحكم معها، لأن الحكم تَبَعٌ للتلاوة، فكيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل؟

قلنا: لا، بل التلاوةُ حكم، وانعقادُ الصلاة بها حكمٌ آخر، فليس بأصلٍ، وإنما الأصلُ دلالتها. وليس في نسخِ تلاوتها، والحكمِ بأن الصلاة لا تنعقدُ بها نسخٌ لدلالتها، فكم من دليلٍ لا يتلىٰ، ولا تنعقد به صلاة! وهذه الآية دليلٌ، لنزولها وورودها، لا لكونها متلوَّةً في القرآن، والنسخ لا يَرْفَعُ ورودها ونزولها، ولا يجعلها كأنها غير واردة، بل يُلحِقها بالوارد الذي لا يتلى. كيف ويجوز أن ينعدم الدليلُ ويبقى المدلول؟! فإن الدليل علامةٌ لا علة، فإذا دلَّ فلا ضرر في انعدامه. كيف والموجِبُ للحكم كلامُ الله تعالى القديم، ولا ينعدم، ولا يتصوَّر رفعه ونسخه! فإذا قلنا: الآية منسوخة، أردنا به انقطاع تعلُّقها عن [١/ ١٢٤] العبد، وارتفاعَ مدلولها وحكْمِها، لا ارتفاع ذاتها.

فإن قيل: نسخُ الحكم مع بقاءِ التلاوةِ متناقض؛ لأنه رفعٌ للمدلول مع بقاء الدليل.

قلنا: إنما يكون دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمَهُ، فإذا جاء خطابٌ ناسخٌ لحكمه زال شرط دلالته.

ثم الذي يدل على وقوعه سمعاً قوله تعالى: **﴿وعلى الذين يطيقونه فديةٌ طعامُ مسكينٍ﴾** [البقرة: ١٨٤] الآية. وقد بقيتْ تلاوتُها، ونُسِخَ حكمها بتعيين الصوم.

والوصية للوالدين والأقربين متلوّة في القرآن، وحكمُها منسوخٌ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث» ونُسِخ تقديم الصدقة أمامَ المناجاةِ، والتلاوةُ باقية. ونُسِخَ التربُّص حولاً عن المتوفى عنها زوجها، والحبس والأذى عن اللاتي يأتين الفاحشة، بالجلد والرجم، مع بقاء التلاوة.

وأما نسخُ التلاوة: فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم، مع بقاء حكمها، وهي قوله تعالى: «الشيخ والشيخة إذا زَنَيا فارجموهما ألبتّة نكالاً من الله والله عزيز حكيم»[1].

واشتهر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أنزلت «عشر رضعات محرِّمات، فنسخن بخمس»[2]. وليس ذلك في الكتاب.

مسألة: [نسخ القرآن بالسنة، وعكسه]:

يجوز نسخ القرآن بالسنة، والسّنةِ القرآن، لأن الكل من عند الله عزّ وجلّ، فما المانع منه؟ ولم يعتبر التجانسُ، مع أن العقل لا يحيله. كيف وقد دلّ السمعُ على وقوعه، إذ التوجُّه إلى بيت المقدس ليس في القرآن، وهو في السنة، وناسخه في القرآن. وكذلك قوله تعالى: **﴿فالآن باشروهن﴾** [البقرة:١٨٧] نسخٌ لتحريم المباشرة، وليس التحريم في القرآن. ونسخُ صومِ عاشوراءَ بصوم رمضانَ، وكان عاشوراءُ ثابتاً بالسنّة. وصلاةُ الخوف وردت في القرآن ناسخةً لما ثبت في السّنة من جوازِ تأخيرِها إلى انجلاء القتال، حتى قال

---

(١) الخبر عن كون هذا القول آية منسوخة رواه الإمام مالك في كتاب الحدود من موطئه (الحديث ٩)، إلى قوله: «ألبتة» ورواه بكماله الإمام أحمد في المسند (٥/ ١٣٢) من حديث أبيّ بن كعب، وفيه أنها من سورة الأحزاب. وورد عن الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه إنكارها، كما في مسند أحمد (٥/ ١٨٣).وأخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام من طريق أُبيّ بن كعب وغيره. كما في الإتقان (النوع ٤٧) وقول المصنف «تظاهرت الأخبار بذلك» من باب الوهم.

(٢) الرواية عن عائشة رضي الله عنها أخرجها مسلم (ح١٤٥٢) مالك آخر باب الرضاع من موطّئِه وقال: ليس على هذا العمل. وأخرجها مسلم (ح١٤٥٢) كما في الإتقان (٢/ ٧١٨) في النوع ٤٧ وقول المصنف «تظاهرت الأخبار بذلك» وهم.

عليه السلام يوم الخندق، وقد أخّر الصلاة: «حشا الله قبورهم ناراً»[1] لحبسهم له عن الصلاة. وكذلك قوله تعالى: ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ [الممتحنة: ١٠] نسخ لما قرّره عليه السلام من العهد والصلح.

وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخُ الوصيةِ للوالدين والأقربين بقوله ﷺ «ألا لاوصية لوارث» لأن آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والأقربين، إذ الجمع ممكن. وكذلك قال ﷺ: «قد جعل الله لهنّ سبيلاً: البِكْرُ بالبكرِ جلدُ مائةٍ وتغريبُ عام، والثّيب بالثيب جلدُ مائةٍ والرجم»[2] فهو ناسخ لإمساكهن في البيوت.

وهذا فيه نظر، لأنه ﷺ بيّن أن آيةَ الميراث نسخت آية الوصية، ولم ينسخها هو بنفسه ﷺ، وبيّن أن اللهَ تعالى جعل لهن سبيلاً، وكان قد وَعَدَ الله تعالى به، فقال: ﴿أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾ [النساء: ١٥].

فإن قيل: قال الشافعي رحمه الله: لا يجوزُ نسخ السنةِ بالقرآن، كما لا يجوز نسخُ القرآن بالسنة[3]. وهو أجلّ من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ، فكأنه يقول: إنما [١/ ١٢٥] تلتغي[4] السنة بالسنة، إذ يرفع النبيُّ ﷺ سنته بسنتِهِ، ويكون هو مبيّناً لكلام نفسه وللقرآن، ولا يكون القرآنُ مبيناً للسنّة، وحيث لا يصادف ذلك فلأنه لم ينقل، وإلا فلم يقع النسخ إلا كذلك.

قلنا: هذا إن كان في جوازِهِ عقلاً[5] فلا يخفى أنه يفهم من القرآن وجوبُ

---

(١) رواه أحمد ومسلم (ك المساجد الحديث ٢٠٦) ونص مسلم عن علي رضي الله عنه قال: «قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً».

(٢) حديث «خذوا عني... قد جعل الله لهن سبيلاً» أخرجه أحمد ومسلم وابن ماجه (الفتح الكبير).

(٣) انظر كلامه هذا في باب النسخ من «الرسالة» (ص١٠٨) وقد تقدم قريباً في الحاشية أن الإمام أحمد وافق الشافعي في ذلك.

(٤) ن: «تنتفي».

(٥) تقدّم قريباً وجه كلام الإمام الشافعي رحمه الله في الحاشية، وترجيح كونه هو الصواب.

التحوُّل إلى الكعبة، وإن كان التوجُّه إلى بيت المقدس ثابتاً بالسنة، وكذلك عكسُه ممكن. وإن كان يقول: لم يقع هذا، فقد نَقَلْنَا وقوعه، ولا حاجة إلى تقدير سنةٍ خافيةٍ مندرسة؛ إذ لا ضرورة في هذا التقدير. والحكم بأن ذلك لم يقع أصلاً تحكُّمٌ محض، وإن قال الأكثر: كان ذلك، فربما لا ينازَع فيه.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿**قال الذين لا يرجونَ لقاءَنا ائتِ بقرآنٍ غيرِ هذا أو بَدِّلْهُ قُلْ ما يكونُ لي أن أُبدِّلَهُ من تلقاء نفسي إن أتَّبعُ إلا ما يوحى إليّ**﴾ [يونس: ١٥] فدلّ أنه لا يُنْسَخُ القرآن بالسنة.

قلنا: لا خلافَ في أنه لا يَنْسَخُ من تلقاء نفسه، بل بوحيٍ يوحى إليه، لكن لا يكونُ بنظمِ القرآن. وإن جوَّزنا النسخَ بالاجتهاد، فالإذْنُ في الاجتهاد يكون من الله عز وجل كالإذن في النسخ[١]. والحقيقة أن الناسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله ﷺ.

والمقصود أنه ليس من شرطِهِ أن يُنْسَخَ حكمُ القرآن بقرآن، بل على لسان رسوله ﷺ بوحيٍ ليس بقرآن. وكلام الله تعالى واحد، هو الناسخُ باعتبار، والمنسوخُ باعتبارٍ، وليس له كلامانِ أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن[٢]، وإنما الاختلاف في العبارات: فربما دلَّ على كلامِهِ بلفظٍ منظوم يأمُرُنا بتلاوته، فيسمى قرآناً، وربما دل بغير لفظٍ متلوٍّ فيسمى سنة، والكل مسموعٌ من الرسول عليه السلام، والناسخ هو الله تعالى في كل حال.

على أنهم طالبُوهُ بقرآنٍ مثلِ هذا القرآن، فقال: لا أقدر عليه من تلقاء نفسي، وما طالبوه بحكم غير ذلك، فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه؟

---

(١) قوله: «كالإذن في النسخ» سقط من ب. وهو ثابت في ن.

(٢) هذا من تخرّصات أهل الكلام النفسي، بل كلام الله متعدد، فالقرآن غير التوراة، وغير الإنجيل، والسّنة غيرها وهي كلام النبي ﷺ. وقد قال الله تعالى: ﴿**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي...**﴾ الآية. [من سورة الكهف: ١٠٩] وقد نبهنا إلى هذا في موضع سابق ومن العجب هنا عدم تفريق المصنف بين كلام الله تعالى وكلام رسوله، بل جعلهما شيئاً واحداً وهو غلط كبير. وهذا لازم لأهل نظرية «الكلام النفسي».

احتجوا بقوله تعالى: ﴿ما ننسخْ من آية أو نُنْسِها نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾ [البقرة:١٠٦] بيّن أن الآية لا تُنسخ إلا بمثلها، أو بخير منها. فالسنة لا تكون مثلها. ثم تَمَدَّح وقال: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ بيّن أنه لا يقدر عليه غيره.

قلنا: قد حققنا أن الناسخ هو الله تعالى، وأنه المُظْهِرُ له على لسان رسوله ﷺ، المفهم إيّانا بواسطتِهِ نَسخَ كتابه، ولا يقدر عليه غيرُه.

ثم لو نَسَخَ الله تعالى آية على لسان رسوله ﷺ، ثم أتى بآية أخرى مثلها، كان قد حقَّق وعده، فلم يشترط أن تكون الآية الأخرى هي الناسخة للأولى.

ثم نقول: ليس المراد الإتيان بقرآن آخر خيرٍ منها، لأن القرآن لا يوصف بكون بعضِه خيراً من البعض[1]، كيفما قُدِّرَ قديماً أو مخلوقاً، بل معناه أن يأتي بعملٍ خير من ذلك العمل لكونه أخف منه، أو لكونه أجزل ثواباً. [١/١٢٦]

مسألة: [نسخ الإجماع والنسخ به]:

الإجماع لا ينسخ به[2] إذ لا نسخَ بعد انقطاع الوحي[3]، وما نُسِخَ بالإجماعِ

---

(١) بل بعض القرآن خير من بعض، وإن كان خيراً كله، وقد ورد عن النبي ﷺ تفضيل الفاتحة وآية الكرسي وسورة قل هو الله أحد وغير ذلك وهو أمرٌ متواتر معنىً. وهذا القول الذي قاله الغزالي هنا جرى فيه على قول إماميهِ الأشعري والباقلاني، وقال بمثله القرطبي. وقيل إنه أيضا قول مالك. على أن الغزالي ذهب إلى خلاف هذا في كتابه جواهر القرآن، فقد قال بالتفضيل، ومن جملة كلامه فيه «لعلّك تقول: قد أشرتَ إلى تفضيل بعض آيات القرآن على بعض، والكلام كلام الله، فكيف يفارق بعضه بعضاً؟! فاعلم أن نور البصيرةِ إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسي وآية المداينات، وبين سورة الإخلاص وسورة تبّت... فقلّد صاحب الرسالة ﷺ، فهو الذي أنزل عليه القرآن وقال «فاتحة الكتاب أفضل سورة القرآن» و «آية الكرسي سيّدة آية القرآن» و «قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن» (الإتقان للسيوطي: النوع ٧٣).

(٢) كذا في ن. والذي في ب «الإجماع لا ينسخ به».

(٣) لا ينعقد الإجماع في زمن النبي ﷺ، لأن الحجة في زمانه بقوله (هامش ن) على أن الإجماعات الناجمة عن رعاية المصلحة فقط يمكن نسخها بالإجماع.

فالإجماعُ يدل على ناسخٍ قد سَبَقَ في زمانِ نزول الوحي، من كتابٍ أو سنة.

[مسألة: نسخ المتواتر بالآحاد:]

أما السنة فينسخ المتواتر منها بالمتواتر، والآحادُ بالآحاد.

أما نسخُ المتواترِ منها بالآحاد فاختلفوا في وقوعه سمعاً، وجوازِه عقلاً، فقال قوم: وَقَعَ ذلك سمعاً، فإن أهل مسجد قباء تحوّلوا إلى الكعبة بقول واحدٍ أخبرهم[1]، وكان ذلك ثابتاً بطريق قاطع، فقبلوا نسخَهُ عن الواحد[2].

والمختار جوازُ ذلك عقلاً لو تُعُبِّدَ به، ووقوعُه سمعاً في زمان رسول الله ﷺ، بدليل قصة قباء، وبدليل أنه كان يُنْفِذُ آحادَ الولاةِ إلى الأطراف، وكانوا يبلّغون الناسخَ والمنسوخَ جميعاً. ولكن ذلك ممتنع بعد وفاتِه، بدليل الإجماعِ من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلومَ لا يُرْفَعُ بخبر الواحد، فلا ذاهب إلى تجويزِهِ من السلف والخلف، والعمل بخبرِ الواحِد تُلُقِّي من الصحابة. وذلك فيما لا يرفع قاطعاً. بل ذهب الخوارج إلى منع نسخ القرآن بالخبر المتواتر، حتى إنهم قالوا: رَجْمُ ماعزٍ، وإن كان متواتراً، لا يصلح لنسخ القرآن[3].

وقال الشافعي رحمه الله: لا يجوز نسخ القرآن بالسنة، وإن تواترت.

وليس ذلك بمحال، أن يقال: تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي، وحرمنا ذلك بعده.

فإن قيل: كيف يجوز ذلك عقلاً، وهو رفعُ القاطع بالظنّ؟ وأما حديث قباء فلعله انضم إليه من القرائن ما أورث العلم.

---

(١) قصة تحوُّل أهل قباء، انظرها في تفسير ابن كثير وتفسير القرطبي وغيرهما عند قوله تعالى: ﴿**قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها**﴾ [البقرة: ١٤٤].

(٢) وقدّم الموفق في الروضة أن ذلك غير جائز، لإجماع الصحابة عليه، وقول عمر: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت» رواه مسلم.

(٣) فهم لا يرون رجم المحصن أصلاً بناءً على ذلك. وإنْ تواتر الخبر أنّ النبي ﷺ رجم ماعزاً. وذلك أنهم قالوا: القرآن جعل حد الزانية والزاني مائة جلدة، فهذا حدّ كل زان بكراً أو ثيباً. وانظر المغني لابن قدامة (٨/ ١٥٧ ط٣).

قلنا: تقدير قرائنَ معرِّفةٍ توجب إبطال أخبار الآحاد، وحملَ عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن، ولا سبيل إلى وضع ما لم ينقل. وأما قولهم إنه رفعٌ للقاطع بالظن، فباطل. إذ لو كان كذلك لقطعنا بكذِبِ الناقل. ولسنا نقطع به، بل نجوِّز صِدْقَهُ، وإنما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خَبَرٌ ينسخه، كما أن البراءة الأصلية مقطوع بها، وترتفع بخبر الواحد، لأنها تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد.

فإن قيل: بم تنكرون على من يَقْطَعُ بكونه كاذباً، لأن الرسول عليه السلام أشاع الحكم، فلو ثبت نسخه للزمه الإشاعة؟

قلنا: ولِمَ يستحيل أن يُشِيعَ الحكْمَ، ويكِلَ النسخ إلى الآحاد[1]، كما يُشِيع العموم، ويَكِلُ التخصيص إلى المخصِّص؟

مسألة: [نسخ المتواتر بالقياس]:

لا يجوز نسخُ القاطعِ المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلافِ مراتبه جلياً كان أو خفيّاً.

هذا ما قطع به الجمهور إلا شذوذاً منهم، قالوا: ما جاز التخصيصُ به جاز النسخ به.

وهو منقوض بدليل العقل، وبالإجماع، وبخبر الواحد. فالتخصيص بجميع ذلك جائزٌ دون النسخ. ثم كيف يتساويان والتخصيصُ بيان، والنسخُ رفع؛ والبيانُ تقرير، والرفع إبطال؟

وقال بعض أصحاب الشافعي: يجوز النسخ بالقياس الجليّ.

ونحن [١/١٢٧] نقول: لفظ «الجليّ» مبهم، فإن أرادوا المقطوع به فهو صحيح، وأما المظنون فلا.

وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب:

الأولى: ما يجري مجرى النص، وأوضحُ منه، كقوله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أفّ**﴾ [الإسراء:١٧] فإن تحريم الضرب مدرك منه قطعاً، فلو كان ورد

---

(١) كذا في ب، وفي ن: «ويكل النسخ إلى الاجتهاد».

نص بإباحة الضرب لكان هذا ناسخاً، لأنه أظهر من المنطوق به. وفي درجته قوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره**﴾ الآية [الزلزلة:٧] في أن ما هو فوق الذرة كذلك. وكذلك قوله تعالى: ﴿**وورثه أبواه فلأمه الثلث**﴾ [النساء:١١] في أن للأب الثلثين.

الرتبة الثانية: لو ورد نص بأن العتق لا يسري في الأمة، ثم ورد قوله ﷺ: «من أعتق شِركاً له في عبد قوّم عليه الباقي» لقضينا بسراية عتق الأمة، قياساً على العبد، لأنه مقطوع به، إذ عُلِمَ قطعاً أنَّ قصدَ الشارع إلى «المملوك» لكونِه مملوكاً.

الرتبة الثالثة: أن يرد النص مثلاً بإباحة النبيذ، ثم يقول الشارع: حرَّمتُ الخمرَ لشدّتها، فينسخ إباحةَ النبيذ بقياسه على الخمر إن تُعُبِّدْنا بالقياس.

وقال قوم: وإن لم نُتَعَبّد بالقياس نَسَخْنا أيضاً، إذ لا فرق بين قوله: حرَّمْتُ كل مُشتدٍّ[1]، وبين قوله: حرّمت الخمر لشدتها. ولذلك أقرّ النظّام بالعلة المنصوصة[2]، وإن كان منكراً لأصل القياس. وسنبيّن أنه إن لم نتعبّد بالقياس فقوله: «حرمت الخمر عليكم لشدتها» ليس قاطعاً في تحريم النبيذ، بل يجوز أن تكون العلة شِدَّة الخمر خاصّةً، كما تكون العلة في الرجم زنا المحصن خاصة.

والمقصود أن القاطع لا يرفع بالظن، بل بالقاطع.

فإن قيل: استحالة رفعه بالمظنون عقليٌّ أو سمعي؟.

قلنا: الصحيح أنه سمعي، إذ لا يستحيل عقلاً أن يقال: تعبدناكم بنسخ النص بالقياس على نص آخر. نعم: يستحيل أن نُتَعَبَّد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص، لأن ذلك يؤدى إلى أن يصير هو مناقضاً لنفسه، فيكون واجباً العملُ به وساقطاً العملُ به.

فإن قيل: فما الدليل على امتناعه سمعاً؟

---

(١) كذا في ن، وفي ب: «كل مُنْتَبَذٍ».

قلنا: يدلّ عليه الإجماعُ على بطلان كلِّ قياسٍ مخالِفٍ للنص، وقولُ معاذ رضي الله عنه «أجتهدُ رأيي»[1] بعد فقد النص وتزكّيةُ رسول الله ﷺ له، وإجماعُ الصحابة على ترك القياس بأخبار الآحاد، فكيف بالنصِّ القاطع المتواتر؟ واشتهارُ قولهم عند سماع خبر الواحد: لولا هذا لقضينا برأينا، ولأن دلالةَ النصّ قاطع في المنصوص، ودلالة الأصل على الفرع مظنون، فكيف يترك الأقوى بالأضعف؟ وهذا مستند الصحابة في إجماعهم على ترك القياس بالنص.

فإن قيل: إذا تناقض قاطعان، وأشكل المتأخر، فهل يثبتُ تأخُّر أحدِهما بقول الواحد، حتى يكون هو الناسخ؟

قلنا: يحتمل أن يقال ذلك، لأنه إذا ثبت الإحصان بقول اثنين، مع أن الزنا لا يثبت إلا بأربعة، دلّ على أنه [١/١٢٨] لا يحتاط للشرط بما يحتاط به للمشروط؛ ويحتمل أن يقال: النسخُ إذا كان بالمتأخِّر، والمنسوخ قاطع، فلا يكفي فيه قول الواحد. فهذا في محل الاجتهاد.

والأظهر قبوله، لأن أحد النصين منسوخٌ قطعاً، وإنما هذا مطلوبٌ للتعيين[2].

مسألة: [النسخ هل يثبت بخبر الصحابي]:

لا يُنسخ حكمٌ بقول الصحابي: نُسِخَ حكم كذا، ما لم يقل: سمعت رسول الله ﷺ يقول: نسخْتُ حُكْمَ كذا، فإذا قال ذلك نُظِر في الحكم: إن كان ثابتاً بخبر الواحد صار منسوخاً بقوله، وإن كان قاطعاً فلا. أما قوله: نُسِخَ حكم كذا، فلا يُقْبَل قطعاً[3]، فلعله ظنّ ما ليسَ بناسخ ناسخاً، فقد ظن قومٌ أن الزيادة على النص نسخ، وكذلك في مسائل.

وقال قوم: إن ذَكَرَ لنا ما هو الناسخ عنده لم نقلّده، لكن نظرنا فيه، وإن أطلق فنحمله على أنه لم يطلق إلا عن معرفةٍ قطعية.

وهذا فاسد، بل الصحيح أنه إن ذَكَرَ الناسخ تأملنا فيه، وقضينا برأينا، وإن

---

(١) قول معاذ: «أجتهد رأيي» أخرجه أبو داود والترمذي.

(٢) كذا في ن، وفي ب: «وإنما هذا مطلوب قبوله للتعيين».

(٣) قوله: «قطعاً» ليس في ن.

لم يذكر لم نقلده، وجوّزنا أن يقول ذلك عن اجتهادٍ ينفرد به. هذا ما ذكره القاضي رحمه الله.

والأصحُّ عندنا أن نقبل، كقول الصحابي: أمر [ﷺ] بكذا، ونَهى عن كذا، فإن ذلك يقبل، كما سنذكره في كتاب الأخبار[1]. ولا فرق بين اللفظين.

فإن قيل: قالت عائشة رضي الله عنها: ما مات رسول الله ﷺ إلاّ وقد أُحِلّتْ له النساء اللاتي حُظِرنَ عليه بقوله تعالى: ﴿**إنا أحللنا لك أزواجك**﴾ [الأحزاب: ٣٣] فقُبِل ذلك منها.

قلنا: ليس ذلك مرضياً عندنا، ومَنْ قَبِلَ فإنما قَبِل ذلك للدليل الناسخ، ورآه صالحاً للنسخ، ولم يقلِّد مذهَبَها.

خاتمة الكتاب

فيما يعرف به تاريخ الناسخ

اعلم أنه إذا تناقَضَ نَصّان فالناسخُ هو المتأخر. ولا يعرف تأخُّره بدليل العقل، ولا بقياس الشرع، بل بمجرد النّقل. وذلك بطرق:

الأول: أن يكون في اللفظ ما يدلُّ عليه، كقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي، فالآن ادخروها»[2] وكقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[3].

الثاني: أن تجمع الأمة في حكمٍ على أنه المنسوخ، وأن ناسخه الآخر.

الثالث: أن يَذْكُرَ الراوي التاريخ. مثل أن يقول: سمعت عام الخندق، أو عام الفتح، وكان المنسوخُ معلوماً قبله. ولا فرق بين أن يروي الناسخَ

---

(١) انظر (ب١/١٢٨).

(٢) حديث: «كنت نهيتكم عن ادخار...» أخرجه مسلم من حديث بريدة (المعتبر ص٢٠٤).

(٣) حديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» رواه مسلم من حديث بريدة (المعتبر ص٢٠٤) وهو والذي قبله حديث واحد.

والمنسوخَ راوٍ واحد، أو راويان[1].

ولا يثبت التأخر[2] بطرق:

الأول: أن يقول الصحابي: كان الحكم علينا كذا، ثم نسخ، لأنه ربما قاله عن اجتهاد.

الثاني: أن يكون أحدهما مثبَتاً في المصحف بعد الآخر، لأن السور والآيات ليس إثباتها على ترتيب النزول، بل ربما قُدِّم المتأخر [١/١٢٩].

الثالث: أن يكون راويه من أحداثِ الصَّحابة، فقد ينقل الصبي عمن تقدّمت صحبته، وقد ينقل الأكابر عن الأصاغر، وعكسه.

الرابع: أن يكون الراوي أسلم عام الفتح، ولم يقل: إني سمعت عام الفتح، إذ لعله سمع في حالة كفره ثم روىٰ بعد الإسلام، أو سمع ممن سبق بالإسلام.

الخامس: أنْ يكونْ الراوي قد انقطعتْ صحبته، فربما يُظَنُّ أنْ حديثه مقدَّم على حديث من بقيت صحبته. وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثُه متأخراً عن وقت انقطاع صحبة غيره.

السادس: أن يكون أحدُ الخبرين على وفقِ قضيةِ العقل والبراءةِ الأصلية، فربما يُظَنّ تقدمه، ولا يلزم ذلك، كقوله ﷺ: «لا وضوءَ مما مسَّته النار» ولا يلزم ان يكون متقدماً على إيجاب الوضوء مما مست النار، إذ يُحتَمَلُ أنه أوجب ثم نَسَخ. والله أعلم.

وقد فرغنا من الأصل الأول من الأصول الأربعة - وهو الكتاب - ويتلوه القول في سنة رسول الله ﷺ.

---

(١) ويمكن أن يضاف: أن يكون تاريخ نزول كل من الآيتين المتعارضتين معلومًا، فتكون المتأخرة ناسخة.

(٢) في ب بدله: «التاريخ».

الأصل الثاني من أصول الأدلة

سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقول رسول الله ﷺ حجّةٌ، لدلالة المعجزةِ على صدقه، ولأمرِ الله تعالى إيانا باتباعه، ولأنه لا ينطق عن الهوى ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٤] لكن بعضُ الوحي يُتْلىٰ فيسمى كتاباً، وبعضُه لا يتلى، وهو السنة.

وقولُ رسول الله ﷺ حجةٌ على من سمعه شفاهاً، فأما نحن فلا يبلغنا قوله إلا على لسان المخبرين، إما على سبيل التواتر، وإما بطريق الآحاد. فلذلك اشتمل الكلام في هذا الأصل على مقدمة، وقسمين: قسم في أخبار التواتر، وقسم في أخبار الآحاد. ويشتمل كل قسم على أبواب.

أما المقدمة

ففي بيان ألفاظ الصحابة، رضي الله عنهم، في نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ، وهي على خمس مراتب:

الأولى: وهي أقواها، أن يقول الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، أو أخبرني، أو حدثني، أو شافهني.

فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال، وهو الأصل في الرواية والتبليغ. قال ﷺ: «نضّر اللهُ امرأً سَمِعَ مقالتي، فوعاها، فأداها كما سمعها - الحديث»(١).

الثانية: أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا، أو أخبر، أو حدّث(٢).

فهذا ظاهره النقلُ إذا صدر من الصحابي، وليس نصّاً صريحاً، إذ قد يقول الواحد منا: «قال رسول الله ﷺ» اعتماداً على ما نُقِل إليه، وإن لم [١/ ١٣٠] يسمعه منه. فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتماداً على ما بَلَغَهُ تواتراً، أو بلغه على لسان من يثق به.

ودليل الاحتمال ما روىٰ أبو هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له» فلما استُكشِف قال: حدثني به الفضل بن عباس. فأرسل الخبرَ أوّلاً ولم يصرّح. وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنما الرّبا في النسيئة»(٣) فلما روجع فيه أَخْبَرَ أنه سمعه من أسامة بن زيد. إلا أن هذا - وإن كان محتملاً - فهو بعيد، بل الظاهر أن الصحابي إذا قال: قال رسول الله ﷺ، فما يقوله إلا وقد سمع رسول الله ﷺ، بخلافِ من لم يعاصرْ إذا قال: قال رسول الله ﷺ، فإن قرينةَ حالِهِ تُعرِّف أنه لم يسمع، ولا

---

(١) حديث «نضّر الله امرأ سمع...» أخرجه أبو داود والنسائي والترمذي من حديث زيد بن ثابت. وحسّنه الترمذي. ورواه الترمذي أيضاً من حديث ابن مسعود، وقال: حسن صحيح (المعتبر ص١٣٠).

(٢) كذا في ب. وفي ن: «أو أخبرنا أو حدّثنا». وهو خطأ.

(٣) حديث «إنما الربا في النسيئة» أخرجه أحمد ومسلم (الفتح الكبير).

يوهم إطلاقه السماع، بخلاف الصحابي، فإنه إذا قال: قال رسول الله ﷺ، أوهم السماع، فلا يُقدِم عليه إلا عن سماعٍ. هذا هو الظاهر. وجميع الأخبار إنما نقلت إلينا كذلك، إذ يقال: قال أبو بكرٍ: قال رسول الله ﷺ؛ قال عمر: قال رسول الله ﷺ، فلا نفهم من ذلك إلا السماع.

الثالثة: أن يقول الصحابي: أَمَرَ رسول الله ﷺ بكذا، أو نهىٰ عن كذا.

فهذا يتطرّق إليه احتمالان: أحدهما في سماعه، كما في قوله: «قال». والثاني: في الأمر، إذ ربما يرى ما ليس بأمرٍ أمراً، فقد اختلف الناس في أن قوله: «افعل» هو للأمر. فلأجل هذا قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم يَنْقُلِ اللفظ.

والصحيح أنه لا يُظَنُّ بالصحابي إطلاقُ ذلك إلا إذا علم تحقيقاً أنه أمر بذلك، بأن يسمعه يقول «أمرتكم بكذا» أو يقول: «افعلوا» وينضمَّ إليه من القرائن ما يعرِّفه كونه أمراً، ويُدرِكَ ضرورةً قصدَهُ إلى الأمر. أما احتمال بنائِهِ الأمر على الغلط والوهم، فلا نطرِّقُهُ إلى الصحابة بغير ضرورة، بل نَحمِل ظاهرَ قولِهم وفعلهم على السلامة ما أمكن. ولهذا لو قال: «قال رسول الله ﷺ كذا. ولكن شَرَطَ شرطاً، ووقَّت وقتاً» فيلزمنا اتباعُه. ولا يجوز أن نقول: لعله غَلِطَ في فهم الشرط والتأقيت، ورأى ما ليس بشرطٍ شَرْطاً. ولهذا يجب أن يقبل قول الصحابي: نَسَخَ حُكْمَ كذا، وإلا فلا فرق بين قوله نَسَخَ، وقوله: أَمَر، ولذلك قال عليّ رضي الله عنه، وأطلق «أُمِرْتُ أن أقاتِلَ الناكِثينَ والمارقينَ والقاسطين» ولا يظن بمثله أن يقول: أُمِرْتُ، إلا على مستند يقتضي الأمر.

ويتطرق إليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه، حتى ظنَّ قومٌ أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة. والصحيح أنّ من يقول بصيغة العموم أيضاً [١/ ١٣١] ينبغي أن يتوّقف في هذا، إذ يحتمل أن يكون ما سَمِعَهُ أمراً للأمة، أو لطائفة، أو لشخص بعينه. وكل ذلك يبيح له أن يقول: «أَمَرَ». فيتُوقَّف فيه على الدليل. لكن يدل عليه أن أمْرَهُ للواحدِ أمرٌ للجماعة، إلا إذا كان لوصفٍ يخصُّه، من

حضر[1]، ولو كان كذلك لصرَّحَ به الصحابي، كقوله: «أُمِرْنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزِع خفافَنَا ثلاثَةَ أيام ولياليَهُنّ» نعم، لو قال: «أُمرنا بكذا» وعلم من عادة الصحابي أنه لا يطلقه إلا في أمر الأمة، حُمِل عليه، وإلا احتمل أن يكون أمراً للأمة، أو له، أو لطائفة.

الرابعة: أن يقول: أُمِرْنا بكذا، ونهينا عن كذا.

فيتطرق إليه ما سبق من الاحتمالات الثلاثة، واحتمال رابع وهو الآمر؛ فإنه لا يدرىٰ أنه رسول الله ﷺ، أو غيره من الأئمة والعلماء.

فقال قوم: لا حجة فيه، فإنه محتمِل. وذهب الأكثرون إلى أنه لا يُحمَل إلا على أمر الله تعالى أو أمر رسوله ﷺ، لأنه يريد به إثبات شرع وإقامةَ حُجَّةٍ، فلا يحملِ على قول من لا حجة في قوله[2].

وفي معناه **قوله**: من السنة كذا، والسنة جارية بكذا.

فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله ﷺ وما يجب اتباعه، دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته[3].

ولا فرق بين أن يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله ﷺ أو بعد وفاته.

أما التابعيّ إذا قال: «أُمِرْنا» احتمل أمرَ رسول الله ﷺ، وأمرَ الأمة بأجمعها، والحجةُ حاصلة به. ويحتمِل أمرَ الصحابة. لكن لا يليق بالعالم أن يطلق ذلك إلا وهو يريد مَنْ تجب طاعته. ولكن الاحتمال في قول التابعيّ أظهر منه في قول الصحابي.

الخامسة: أن يقول: كانوا يفعلون كذا، فإن أضافَ ذلك إلى زمن الرسول

---

(١) كذا في ب، وفي ن: «أو حيض».

(٢) هذا مبني على مذهب الشافعي أن قول الصحابي ليس حجة، أما من قال إن قوله حجة، وخاصة إن كان قولَ أحد الراشدين، أو قول أبي بكرٍ أو عمر. أما إن قيل: أمر الراشدين حجّة، فيبقى الاحتمال قائماً. وانظر رسالة (إجمال الإصابة في أقوال الصحابة) وهي مطبوعة بتحقيقنا.

(٣) انظر الملاحظة السابقة. وقد قال النبي ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين» فسمى أمرهم سنة. وقال علي في جلد عمر شارب الخمر ثمانين. إنه سنّةٌ.

عليه السلام، فهو دليل على جواز الفعل، لأن ذكره في معرض الحجّة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله ﷺ وسَكَتَ عليه، دون ما لم يبلغه، وذلك يدل على الجواز. وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنه «كنا نُفَاضِلُ على عهد رسول الله ﷺ فنقول: خير الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره»[1] ، وقال: «كنا نُخَابِر على عهد رسول الله ﷺ، وبعده أربعين سنة، حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث» وقال أبو سعيد: «كنا نخرج على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من بر في زكاة الفطر». وقالت عائشة رضي الله عنها: «كانوا لا يقطعون في الشيء التافه».

وأما قولُ التابعي «كانوا يفعلون» فلا يدل على فعلِ جميع الأمة، بل على البعض، فلا حجّة فيه، إلا أن يصرِّح بنقله عن أهل الإجماع [١/ ١٣٢]، فيكون نقلاً للإجماع. وفي ثبوته بخبر الواحد كلام سيأتي[2].

فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبرٌ عن رسول الله ﷺ، وما ليس خبراً عنه.

والآن فلا بدّ من بيان طرق انتهاء الخبر إلينا، وذلك إما بنقل التواتر أو الآحاد.

---

(١) حديث «كنا نفاضل...» أخرجه البخاري في المناقب - مناقب أبي بكر، ومناقب عثمان، وأخرجه الترمذي وغيرهما (تخريج صحيح ابن حبان ١٦/ ٢٣٧).

القسم الأول من هذا الأصل
الكلام في التواتر

وفيه أبواب:

الباب الأول
في إثبات أن التواتر يفيد العلم

ولنقدّم عليه حدّ الخبر.

وحدُّه أنه «القولُ الذي يتطرّق إليه التصديق أو التكذيب»، أو «هو القول الذي يدخله الصِّدق أو الكذب».

وهو أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب، إذ الخبرُ الواحدُ لا يدخله كلاهما. بل كلامُ اللهِ تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المُحالات لا يدخله الصدق أصلاً.

والخبر قسم من أقسام الكلامِ القائم بالنفس. وأما العبارة فهي الأصوات المقطَّعة التي صيغتُها مثل قول القائل: زيد قائم وضارب. وهذا ليس خبراً لذاته، بل يصيرُ خبراً بقصْدِ القاصد إلى التعبير به عما في النفس. ولهذا إذا صدَرَ من نائمٍ أو مغلوبٍ لم يكن خبراً. أما كلامُ النفس، فهو خبرٌ لذاته وجنسه، إذا وُجِد لا يتغيَّر بقصد القاصد[1].

[التواتر يفيد العلم:]

أما إثبات كونِ التواتُرِ مفيداً للعلم فهو ظاهر، خلافاً للسُّمُنيّة[2]: حيث

---

(١) بل كلام النفس إن لم ينطق به أو لم يكتبه فليس خبراً أصلاً وإنما هو حديث نفس. وتقدم التنبيهُ على مثله، ووجهه أن الخبر هو ما يخبر به، وإذا كان الكلام في النفس ولم ينطق به فلا يتصور الإخبار به.

(٢) السُّمُنيّة قوم من أهل الهند من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ وعدم إفادة العلم بغير =

حَصروا العلوم في الحواس، وأنكروا هذا.

وحصرهم باطل، فإنا بالضرورة نعلم كون الألْف أكثر من الواحد، واستحالةَ كون الشيء الواحِدِ قديماً محدثاً، وأموراً أخر ذكرناها في مدارك اليقين سوى الحواس[1]، بل نقول: حصْرُهم العلوم في الحواس معلوم لهم، وليس ذلك مُدْرَكاً بالحواس الخمس.

ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدةً تسمى بغداد، وإن لم يدخلْها؛ ولا يشك في وجود الأنبياء، بل في وجود الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله، بل في الدول، والوقائع الكبيرة.

فإن قيل: لو كان هذا معلوماً ضرورةً لما خالفناكم.

قلنا: من يخالفُ في هذا فإنما يخالفُ بلسانه، أو عن خَبْطٍ في عقله، أو عن عناد. ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل إنكارهم في العادة لما علموه وعنادهم[2]، ولو تركنا ما علمناه ضرورةً لقولكم، للزمكم تركُ المحسوساتِ بسبب خلاف السُّوفِسْطائية[3].

أما بطلانُ مذهب الكعبي حيث ذهب إلى أن هذا العلم نظري، فإنا نقول: النظري هو الذي يجوز أن يَعْرِضَ فيه الشك، وتختلف فيه الأحوال، فيعلمه بعضُ الناس دون بعض، [١/١٣٣] ولا يعلمه النساء والصبيان، ومن ليس من أهل النظر، ولا يعلمه من تَرَكَ النظر قصداً. وكل علمٍ نظريٍّ فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكّاً، ثم طالباً. ونحن لا نجد أنفسنا شاكِّين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله، طالبين لذلك. فإن عَنَيْتُمْ بكونه نظريّاً شيئاً من ذلك، فنحن

= الحواس. وقالوا بقدم العالم. كذا في المعتبر (ص٢٩٦)؛ والفرق بين الفرق (ص٢٤١). وقد أطال ابن بدران في حاشيته على الروضة في ذكر المراجع التي تعرضت لهم فارجع إليه إن شئت (١/ ٢٤٤).

(١) تقدم (ب١/ ٤٤).

(٢) كذا في ب، وفي ن: «يستحيل في العادة عنادهم».

(٣) السوفسطائية طائفة من اليونان عرفوا بالحكمة المموّهة. وتعني المغالطة وجحد العلوم. انظر تلبيس ابليس لابن الجوزي (ص٤٩-٥١)؛ وبيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ١/ ٣٢٢ (المعتبر وهوامش المحقق).

نكره؛ وإن عنيتم به أن مجرّد قول المخبِر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان: إحداهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم، وتبايُنِ أغراضهم، ومع كثرتهم: على حال لا يجمعهُم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق. والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة. فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين. فهذا مسلَّم. ولا بدّ وأن تشعر النفس بهاتين المقدّمتين، حتى يحصل العلم والتصديق. وإن لم تَتَشكَّل في النفس هذه المقدمات بلفظٍ منظوم، فقد شَعَرَتْ بها حتى حَصَلَ التصديق وإن لم تشعر بشعورها بها.

وتحقيق القول فيه أن الضروريّ إن كان عبارةً عمّا يحصل بغير واسطة، كقولنا: «القديم لا يكون مُحدَثاً»، «والموجودُ لا يكون معدوماً» فهذا ليس بضروري، فإنّه حَصَلَ بواسطة المقدمتين المذكورتين. وإن كان عبارةً عما يحصل بدون تشكُّل الواسطَةِ في الذهن، فهذا ضروري، ورب واسطةٍ حاضرةٍ في الذهن لا يشعر الإنسان بوجْه توسُّطِها، وحصولِ العلم بواسطتها، فيسمى أوّلياً، وليس بأوّلي - أعني العلم - كقولنا: «الإثنان نصف الأربعة» فإنّه لا يعلم ذلك إلا بواسطة، وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر، والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة، فهو إذاً نصف. فقد حصل هذا العلم بواسطة، لكنها جليّة في الذهن حاضرة. ولهذا لو قيل: ستةٌ وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين؟ يفتقر فيه إلى تأمُّلٍ ونظر، حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستةٌ وثلاثون.

فإذاً العلمُ بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات، وما هو كذلك فهو ليس بأوّليٍّ. وهل يسمى ضرورياً؛ هذا ربما يختلف فيه الاصطلاح. والضروريّ عند الأكثرين عبارة عن الأوَّليّ، لا عما نجدُ أنفسَنا مضطرين إليه. فإن العلوم الحسابيّة كلها ضرورية، وهي نظريّة. ومعنى كونها نظريّةً أنها ليست بأوّلية، وكذلك العلمُ بصدق خبر التواتر. ويقرُب منه العلم المستفاد من التجربة، التي يعبّر عنها باطّراد العادات، كقولنا: الماءُ مروٍ، والخمرُ مسكرةٌ، كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب.

فإن قيل: لو استدَلّ مستدِلٌّ على كونه غير ضروري بأنه لو كان ضرورياً

لعلمنا بالضرورة كونه ضروريّاً، ولما تُصُوِّر الخلاف فيه، فهذا [١/ ١٣٤] الاستدلال صحيح أم لا؟

قلنا: إن كان الضروري عبارةً عما نجدُ أنفسنا مضطرين إليه فبالضرورة نعلم من أنفسنا أنّا مضطرون إليه، وإن كان عبارة عما يحصُل بغير واسطة، فيجوز أن يُحتاج في معرفة ذلك إلى تأمّل، ويقع الشك فيه، كما يتصور أن نعتقد شيئاً على القطع، ونتردَّد في أن اعتقادنا علمٌ محقَّقٌ أم لا.

الباب الثاني
في شروط التواتر

وهي أربعة:

الشرط الأول: أن يخبروا عن علم، لا عن ظن، فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائرٍ أنهم ظنوه حماماً، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً، لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وبكونه زيداً. وليس هذا معلَّلاً بأنّ حالَ المخبَر لا تزيد عن حال المخبِر، لأنه كان في قُدْرَةِ الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم، وإن كان عن ظن، ولكن العادةُ غير مطّردة بذلك.

الشرط الثاني: أن يكون علمهم ضروريّاً مستنداً إلى محسوس، إذ لو أخبرَنا أهل بغداد عن حدوث العالم، وعن صدق بعض الأنبياء، لم يحصل لنا العلم. وهذا أيضاً معلومٌ بالعادة، وإلا فقد كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سبباً للعلم في حقّنا.

الشرط الثالث: أن يستوي طرفاه وواسِطَتُهُ في هذه الصفات، وفي كمال العَدَد، فإذا نَقَلَ الخلف عن السلف، وتوالت الأعصار، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصرٍ، لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهلِ كل عصرٍ خبرٌ مستقل بنفسه، فلا بدّ فيه من الشروط. ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدقِ اليهود، مع كثرتهم، في نقلهم عن موسى - صلوات الله عليه - تكذيبَ كلِّ ناسخ لشريعته، ولا بصدق الشيعةِ والعباسيّةِ والبكرية في نقل النصّ على إمامة عليٍّ،

أو العباس، أو أبي بكر، رضي الله عنهم، وإن كثر عدد الناقلين في هذه الأعصار القريبة، لأن بعضَ هذا وضَعَهُ الآحاد أوّلاً، ثم أفشوه، ثم كثر الناقلون في عصره وبعده. والشرطُ إنما حَصَل في بعض الأعصار. فلم تَسْتَوِ فيه الأعصار، ولذلك لم يحصل التصديق، بخلاف وجود عيسى عليه السلام، وتحدِّيهِ بالنبوّة، ووجود أبي بكر وعليّ رضي الله عنهما، وانتصابهما للإمامة، فإن كل ذلك لما تَسَاوَتْ فيه الأطراف والواسطة، حَصَلَ لنا علم ضروريّ لا نقدر على تشكيكِ أنفسنا فيه، ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام، وفي نصّ الإمامة.

الشرط الرابع: في العدد. ونُهذِّب الغرض منه برسم مسائل:

مسألة: [عدد التواتر]:

عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص، فلا يفيد العلم، وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم، وإلى زائد [١/ ١٣٥] وهو الذي يحصل العلم ببعضه، وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية. والكامل، وهو أقلُّ عددٍ يورث العلم، ليس معلوماً لنا، لكنّا بحصول العلمِ الضروري نتبيَّن كمال العدد، لا أنّا بكمال العَدَدِ نستدل على حصول العلم.

فإذا عرفت هذا فالعددُ الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعةٍ هل يُتَصوَّر أن لا يفيد العلمَ في بعض الوقائع؟ قال القاضي رحمه الله: ذلك مُحال، بل كلُّ ما يفيد العلم في واقعةٍ يفيد في كل واقعة، وإذا حصل العلم لشخصٍ فلا بدَّ أن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يتصوّر أن يختلف.

وهذا صحيحٌ إن تجرّد الخبر عن القرائن، فإن العلم لا يستندُ إلى[١] مجرّد العدد، ونسبةُ كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائرِ الأشخاص واحدة[٢]، أما إذا

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «لا يستند إلى مجرد العدد» بزيادة «لا».

(٢) في هذا نظر، فرب إنسان كثير التوقف عن التصديق لما يسمعه من الأخبار، يتنبَّه إلى مصادر التشكيك فيما يسمعه بسبب تحقيقاته العلمية، وخبرته في شؤون الحياة، وتجاربه. فهذا لا يسارع إلى اعتقاد ما سمعه ولو كثر كثرة ما؛ وبعض الناس سهل التصديق لأكثر ما يسمعه من الأخبار وإن كانت غريبة. وسيأتي قريباً للمؤلف التنبيه =

اقترنَتْ به قرائن تدل على التصديق، فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص.

وأنكر القاضي ذلك، ولم يلتفت إلى القرائن، ولم يجعل هذا أثراً.

وهذا غير مرضيّ، لأن مجرّد الإخبار يجوز أن يورِثَ العلمَ عند كثرة المخبرين، وإن لم تكن قرينة، ومجرَّد القرائن أيضاً قد يورث العلم وإن لم يكن فيه إخبار. فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الإخبار، فيقوم بعضُ القرائن مقامَ بعض العدد من المخبرين.

ولا ينكشِفُ هذا إلا بمعرفة معنى القرائن، وكيفيةِ دلالتها.

[دور القرائن في حصول اليقين]:

فنقول: لا شكّ في أنّا نعرف أموراً ليست محسوسةً، إذ نَعْرِفُ من غيرِنا حُبَّه لإنسانٍ، وبغضَهُ له، وخوفَهُ منه، وغَضَبَه، وخَجَله. وهذه أحوالٌ في نفس المحبِّ والمبغِض لا يتعلّق الحسُّ بها، قد تدل عليها دلالاتٌ آحادُها ليست قطعيةً، بل يتطرق إليها الاحتمال، ولكن تميلُ النفس بها إلى اعتقاد ضعيف. ثم الثاني والثالث يؤكّد ذلك، ولو أفْرِدَتْ آحادُها لتطرّق إليها الاحتمال، ولكن يحصل القطعُ باجتماعها، كما أن قول كل واحدٍ من عدد التواتر يتطرَّق إليه الاحتمال لو قُدِّرَ مفرَداً ويحصل القطع بسبب الاجتماع. ومثاله أنّا نعرفُ عِشْقَ العاشِقِ، لا بقوله، بل بأفعال هي أفعال المحبين: من القيام بخدمته، وبذلِ مالِه له، وحضورِ مجالسه لمشاهدته، وملازمتِه في تردُّداتِه، وأمورٍ من هذا الجنس. فإن كلّ واحدٍ يدل دلالة لو انفرد لاحتمل أن يكون ذلك لغرضٍ آخر يضمره، لا لحبه إياه، لكن تنتهي كثرةُ هذه الدلالاتِ إلى حدٍّ يحصل لنا علم قطعيٌّ بحبه، وكذلك ببغضه إذا رؤيت منه أفعال ينتجُها البغض. وكذلك نعرف غَضَبَه وخَجَلَه لا بمجرّد حمرة وجهه، لكن الحمرةُ إحدى الدلالات.

وكذلك نشهَدُ الصبيّ يرتضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم قطعيٌّ بوصول اللبن إلى جوفه، [١/١٣٦] وإن لم نشاهِدِ اللبن في الضرع[1] لأنه مستور، ولا

= على هذا.

(١) في هذا الاستعمال مؤاخذة، فلا يقال لثدي المرأة «ضرع».

عند خروجه فإنه مستور بالفم، ولكن حركةُ الصبي في الامتصاص، وحركةُ حلقه، تدلّ عليه دلالة ما، مع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن. لكن ينضم إليه أن المرأة الشابّةَ لا يخلو ثديُها عن لبن، ولا تخلو حَلَمتُهُ عن ثقب، ولا يخلو الصبي عن طبعٍ باعثٍ على الامتصاص المستخرج للَّبن.

وكلُّ ذلك يُحْتَمَلُ خلافُه نادراً، وإن لم يكن غالباً، لكن إذا انضمّ إليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر، صار قرينة. ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع، وسكوتُه عن زواله. ويحتمل أن يكونَ تناول شيئاً أخر لم نشاهده، وإن كنا نلازمه في أكثر الأوقات.

ومع هذا فاقترانُ هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواتُرِها. وكل دلالةٍ شاهدةٌ يتطرّق إليها الاحتمال، كقول كل مخبِر على حياله، وينشأ من الاجتماع العلم.

وكأنّ هذا مُدْركٌ سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الأوليات، والمحسوسات، والمشاهدات الباطنة، والتجريبّيات، والمتواترات - فيلحق هذا بها[١].

وإذا كان هذا غير مُنْكَر، فلا يبعد أن يحصل التصديقُ بقول عددٍ ناقص عند انضمام قرائن إليه لو تجرَّد عن القرائن لم يفد العلم. فإنه إذا أَخْبَرَ خمسةٌ أو ستةٌ عن موت إنسان: لا يحصل العلم بصدقهم، لكن إذا انضم إليه خروجُ والدِ الميتِ من الدار حاسرَ الرأس، حافي الرجل، ممزَّق الثياب، مضطرِبَ الحال، يصفق وجهَه ورأسَه، وهو رجل كبير ذو منصِبٍ ومروءة، لا يخالف عادتَه ومروءته إلا عن ضرورة، فيجوز أن يكون هذا قرينةً تنضم إلى قول أولئك، فتقوم في التأثير مقام بقية العدد. وهذا مما يقطع بجوازه. والتجربة تدل عليه.

وكذلك العددُ الكثيرُ ربما يخبرون عن أمرٍ تقتضي إيالةَ الملكِ وسياستُهُ إظهارَه، والمخبِرون من رؤساءِ جنودِ الملك، فيتصوَّرُ اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالإتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرِّقين خارجين عن ضبطِ الملكِ لم

---

(١) سبق أن نبّهنا إلى وجوب إلحاقه انظر (ب١/ ٤٢).

يتطرّق إليهم هذا الوهم. فهذا يؤثّر في النفس تأثيراً لا ينكر[١].

ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما برهانه على استحالته.

فقد بان بهذا أن العدَد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالأشخاص[٢]، فربّ شخص انغرسَ في نفسه أخلاقٌ تميل به إلى سرعةِ التصديق ببعض الأشياء، فيقوم ذلك مقام القرائن، وتقوم تلك القرائن مقامَ خبر بعضِ المخبرين. فشيء من ذلك لا برهان على استحالته[٣].

[هل يحصل العلم بقول مخبرٍ واحد؟]

فإن قيل: فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد؟

قلنا: حُكِيَ عن الكعبيّ جوازه، ولا يظن بَمعتوهٍ تجويزُه مع انتفاء القرائن. أما إذ اجتمعتْ قرائنُ فلا يبعد أن تبلغ القرائنُ [١/١٣٧] مبلغاً لا يبقىٰ بينُها وبين إثارة العلم إلا قرينةٌ واحدة، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة. فهذا مما لا يُعْرَفُ استحالته، ولا يُقْطَعُ بوقوعه، فإن وقوعه إنما يعلم بالتجربة، ونحن لم نجرّبْهُ، ولكن قد جرّبْنَا كثيراً مما اعتقدنَاه جَزْماً بقولِ الواحد مع قرائِنِ أحواله، ثم انكشف أنه كان تلبيساً. وعن هذا أحال القاضي ذلك.

وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العاداتِ على المعهود من استمرارها[٤]. فأما لو قدّرنا خَرْقَ هذه العادة، فالله تعالى قادر على أن يُحصِّل لنا العلمَ بقول واحدٍ من غير قرينة، فضلاً عن أن تنضمّ إليه القرائن.

---

(١) هذا مثال على القرائن العكسية، وهي التي تضعف الخبر، لمخالفتها له في الدلالة، وهي هنا كون المخبرين من رؤوس جنود الملك. أي فكما أن القرائن المخالفة للأخبار في الدلالة تضعفها فكذلك القرائن الموافقة لمضمون الخبر تقوّيه حتى تقوم مقام عددٍ من المخبرين.

(٢) هذا مناقض لما تقدّم للمصنف أنه لا يجوز أن يختلف عدد التواتر بالوقائع والأشخاص. وما ذكره هنا هو الصواب، وما تقدم هو المخالف للصواب، كما سبق أن نبّهنا إليه.

(٣) كذا في ن. وفي ب: «فينشأ من ذلك أن لا برهان على استحالته».

(٤) «من استمرارها» ثابت في ب، ساقط من ن.

مسألة: [الحدّ الأدنى لعدد التواتر]:

قَطَع القاضي رحمه الله بأن قول الأربعةِ قاصر عن العدد الكامِل، لأنها بيّنَةٌ شرعية يجوز بالإجماع للقاضي العَرْضُ على المزكِّين[1]، لتحصلَ غلبةُ الظن، ولا يطلب غلَبَةُ الظن فيما عُلِمَ ضرورةً.

وما ذكره صحيح إذا لم تكن قرينة، فإنا لا نصادِفُ أنفسنا مضطرّين إلى خبر الأربعة، أما إذا فُرِضَتْ قرائن مع ذلك، فلا يستحيل حصول التصديق، لكن لا يكون ذلك حاصلاً عن مجرّد الخبر، بل عن القرائن مع الخبر. والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرائن أيضاً.

مسألة:

قال القاضي: علمتُ بالإجماع أن الأربعة ناقص، أما الخمسة فأتوقَّفُ فيها، لأنه لم يقم فيها دليل الإجماع.

وهذا ضعيف، لأنا نعلم بالتجربة ذلك، فكم من أخبارٍ نسمعها من خمسةٍ أو ستة، ولا يحصل لنا العلم بها. فهو أيضاً ناقصٌ لا نشك فيه.

مسألة: [هل يمكن العلم بالعدد الأدنى للتواتر؟]

إذا قدَّرنا انتفاء القرائن فأقلُّ عددٍ يحصل به العلم الضروري معلومٌ لله تعالى، وليس معلوماً لنا. ولا سبيل لنا إلى معرفته، فإنا لا ندري متى حَصَلَ علمُنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، ووجود الأنبياء عليهم السلام، عند تواتر الخبر إلينا، وأنه كان بعد خبر المائةِ أو المائتينِ. ويعسر علينا تجربة ذلك وإن تكلّفنَاهَا.

وسبيلُ التكلُّف أن نراقبَ أنفسَنا إذا قُتِلَ رجلٌ في السوقِ مثلاً، وانصرفَ جماعةٌ عن موضع القتل، ودخلوا علينا يخبروننا عن قتله: فإن قول الأول يحرك الظن، وقول الثاني والثالث يؤكّده، ولا يزال يتزايَدُ تأكيدُه إلى أن يصير ضرورياً لا يمكننا أن نشكِّكَ فيه أنفسَنا. فلو تُصُوِّر الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورةً، وحفظُ حسابِ المخبرين، وعَددِهم، لأمكن الوقوف عليه،

---

(١) ب: «يجوز بالإجماع للقاضي وقفها على المزكين».

ولكن دَرْكُ تلك اللحظة عسير، فإنه تَزَايَدَ قوةُ الاعتقاد تزايداًخفّي التدريج، نحو تزايدِ عقل الصبي المميّز إلى أن يبلغ حد التكليف، ونحوُ تزايُدِ ضوءِ الصبح إلى أن ينتهي إلى حدّ الكمال، فلذلك بقي هذا في غطاءٍ من الإشكال، وتعذَّر على القوة البشرية إدراكه.

فأما ما ذهب إليه قوم من التخصيص [١٣٨/١] بالأربعين، أخذاً من الجمعة، وقومٌ إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى: **﴿واختار موسى قومَه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾** [الأعراف:١٥٥]، وقومٌ إلى التخصيص بعدد أهل بدر، فكل ذلك تحكّماتٌ فاسدة باردة، لا تناسب الغرض، ولا تدلّ عليه. ويكفى تعارُضُ أقوالهم دليلاً على فسادها[١].

فإذاً لا سبيل لنا إلى حصر عدده. لكنّا بالعلم الضروري نستدل على أن العَدَد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافَقُوا على الإخبار.

فإن قيل: فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر، وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟

قلنا: كما نعلم أن الخبزَ يشبع، والماءَ يُرْوي، والخمرَ تُسكر، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار منه، ونعلم أن القرائن تفيد العلم، وإن لم نقدر على حصر أجناسِها وضبط أقل درجاتها.

مسألة: [إذا تمّ عدد التواتر ولم يحصل العلم ففيهم كاذب قطعاً]:

العددُ الكاملُ إذا أخبروا، ولم يَحْصُل العلم بصدقهم، فيجب القطعُ بكذبهم[٢]، لأنه لا يشترط في حصول العلم إلا شرطان: أحدهما: كمال العدد، **والثاني**: أن يخبروا عن يقين ومشاهدة. فإذا كان العدد كاملاً كان امتناعُ العلم

---

(١) هذا الأسلوب في النقاش غير سليم، فتعارض الأقوال لا يقتضى فساد جميع الأقوال المتعارضة، بل بعضها فقط، وإلا لكان كل مختلفين مخطئين. وما من جوادٍ إلا وله كَبْوَة!!

(٢) أي: أو كذب بعضهم، كما يدل عليه المعنى. وسيأتي للمصنف التصريح بذلك قريباً. هذا ويمكن أن توجد قرائن عكسية تدل على خلاف ما أخبروا، فحينئذ يُحتاج إلى عدد أكبر. فلا يمكن افتراض «عدد كامل» يفيد العلم في كل واقعة.

لفواتِ الشرط الثاني، فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا، أو كذَب بعضُهم في قوله: إني شاهدت ذلك، بل بناهُ على توهّم وظنّ، أو كَذَب متعمّداً، لأنهم لو صَدَقوا، وقد كمل عددهم، حصل العلم ضرورةً.

وهذا أيضاً أحدُ الأدلّة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر، إذ القاضي إذْ لم يحصل له العلم بصدقهم، جاز له القضاء بغلبةِ الظنّ، بالإجماع؛ ولو تمّ عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلاً قاطعاً على كذب جميعهم، أو كذب واحدٍ منهم، ولقطعنا بأن فيهم كاذباً أو متوهّماً، ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كاذباً أو متوهّماً.

فإن قيل: فإن لم يحصل العلم بقولهم، وقد كثُروا كثرةً يستحيل بحكم العادة توافُقُهم على الكذب عن اتفاق، ويستحيل دخولهم تحت ضبط، وتَسَاعُدُهم على الكذب، بحيث يَنْكَتِمُ ذلك عن جميعهم، ولا يتحدَّث به واحد منهم، فعلى ماذا يحمل كذبهم؟ وكيف يتصور ذلك.

قلنا: إنما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين إلى صادقين وكاذبين، أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقلّ بإفادة العلم. وأما الكاذبون فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ، لنقصانِ عددهم عن مبلغٍ يستحيل عليهم التواطؤ مع الإنكتام، فإن كانوا مبلغاً يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكتام، فلا يستحيل الانكتام في الحال إلى أن يتحدّث به في ثاني الحال.

ونَقْل الشيعةِ نصَّ الإمامة مع كثرتها، إنما لم يُفِدِ العلم لأنهم لم يخبروا عن المشاهدةِ والسماع، بل سمعوا[1] عن سلفٍ، فهم صادقون، لكن السلفُ الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصاً عن مبلغ يستحيل [١/١٣٩] منهم التواطؤ مع الانكتام، وربما ظنَّ الخلف أن عددهم كاملٌ لا يحتمل التواطؤ[2]، فيخطئون في الظن، فيقطعون بالحكم، ويكون هذا منشأً غلطهم.

---

(١) ب: بل لو سمعوا.

(٢) كذا في ن، وفي ب: «كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ» وفيه تحريف كما لا يخفى.

خاتمة لهذا الباب

في بيان شروط فاسدة ذهب إليها قوم. وهي خمسة:

الأول: شَرَطَ قوم في عدد التواتر أن لا يحصُرَهم عدد ولا يحوِيَهم بلد.

وهذا فاسد. فإن الحجيج بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعةٍ صدّتهم عن الحج، ومنعتْهم من عرفات، حصل العلم بقولهم، وهم محصورون. وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائبَةٍ في الجمعة منعت الناس من الصلاة، عُلِمَ صدقهم، مع أنهم يحويهم مسجد، فضلاً عن بلد. وكذلك أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله ﷺ بشيء حصل العلم، وقد حواهم بلد.

الثاني: شَرَط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بني أب واحد، وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة، وتختلف أديانهم فلا يكونوا من مذهب واحد.

وهذا فاسد لأن كونهم من محلّةٍ واحدة، أو نسبٍ واحد، لا يؤثّر إلا في إمكان تواطئهم. والكثرةُ إلى كمال العدد تدفع هذا الإمكان، وإن لم تكن كثرةٌ أمكن التواطؤ من بني الأعمام كما يمكن من الإخوة، ومن أهل بلدٍ كما يمكن من أهل محلة. وكيف يعتبر اختلاف الدينِ ونحن نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا عن قتلٍ وفتنةٍ وواقعةٍ؟ بل نعلم صدقَ أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن موت قيصر؟

فإنْ قيل: فلنعلم صدقَ النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام، وصدقَهُمْ في صلبه.

قلنا: لم ينقلوا التثليث توقيفاً وسماعاً عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل، لكن توهّموا ذلك بألفاظٍ موهمةٍ لم يقفوا على مغزاها، كما فَهِمَ المشبّهةُ التشبيه من آياتٍ وأخبار لم يفهموا معناها. والتواتر ينبغي أن يصدر عن محسوس. فأما قتلُ عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاً يشبه عيسى عليه السلام مقتولاً ﴿**ولكن شُبِّه لهم**﴾ [النساء:١٥٧].

فإن قيل: فهل يتصوَّر التشبيه في المحسوس؟ فإن تُصُوِّر فليُشكَّ كل واحد

منا إذا رأى زوجته وولده، فلعله شبه له؟

قلنا: إن كان الزمانُ زمانَ خرقِ العادة يجوز التشبيه في المحسوس، وذلك زمانُ النبوة لإثبات صدق النبي ﷺ. وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان، إذ لا خلاف في قدرةِ الله تعالى على قلب العصا ثعباناً، وخرقِ العادة به لتصديق النبي ﷺ، ومع ذلك إذا أخذنا العصا في زماننا لم نخفْ من انقلابها ثعباناً، ثقةً بالعادات في زماننا.

فإن قيل: خَرْقُ العادة في زماننا [١/ ١٤٠] هذا جائزٌ كرامةً للأولياء، فلعل وليّاً من الأولياء دعا الله تعالى بذلك فأجابه، فَلْنشُكَّ، لإمكان ذلك.

قلنا: إذا فعل الله تعالى ذلك نَزَعَ عن قلوبنا العلمَ الضروريّ الحاصل بالعادات، فإذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً بأنه لم تنقلب العصا ثعباناً، ولا الجبلُ ذهباً، ولا الحصىٰ في الجبال جواهر ويواقيت، قَطَعْنا بأن الله تعالى لم يخرِقِ العادة، وإن كان قادراً عليها.

الثالث: شَرَط قوم أن يكونوا أولياءَ مؤمنين.

وهو فاسد إذ يحصل العلم بقولِ الفَسَقة والمرجئة والقدريّة، بل بقول الروم إذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم.

الرابع: شرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الإخبار.

وهو فاسد، لأنهم إن حُمِلوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط، وهو الإخبار عن العلم الضروري، وإن صَدَقوا حصل العلم. فلو أن أهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف على الإخبار عن محسوس شاهدوه، أو شهادة كتموها فأخبروا، حصل العلم بقولهم.

فإن قيل: هل يتصوّر عددٌ يحصل العلم بقولهم إذا أخبروا عن اختيار، ولا يحصل لو أخبروا عن إكراه؟

قلنا: أحال القاضي رحمه الله ذلك من حيث إنه لم يجعل للقرائن مدخلاً، وذلك غير محال عندنا، فإنّا بيّنا أن النفس تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامعٌ، ثم تُصَدِّق، فإذا ظَهَرَ كونُ السيفِ جامعاً لم يبعد

أن لا يحصل العلم.

الخامس: شَرَطَ الروافض أن يكون الإمام المعصومُ في جملة المخبرين.

وهذا فاسد، لأن إخباره يوجب العلم[1] كإخبار الرسول ﷺ عن جبريل عليه السلام، لأنه معصوم، فأيُّ حاجة إلى إخبار غيره؟ ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواترُ النصَّ على عليّ رضي الله عنه، إذ ليس فيهم معصوم؛ وأن لا تلزم حُجَّة الإمام إلا على من شاهَدَه من أهل بلده وسمع منه، دون سائر البلاد؛ وأن لا تقوم الحجة بقول أمرائه ودعاته ورسله وقضاته، إذ ليسوا معصومين، وأن لا يُعْلَمُ موتُ أميرٍ وقتلُهُ ووقوعُ فتنةٍ وقِتالٍ في غير مصر[2]. وكل ذلك لازمٌ على هذيانهم.

الباب الثالث

في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه، وإلى ما يجب تكذيبه، وإلى ما يجب التوقف فيه

وهي ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يجب تصديقه وهي سبعة:

الأول: ما أخبر عنه عدد التواتر. فإنه يجب تصديقه ضرورةً وإن لم يدل عليه دليلٌ آخر، فليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرَّدِ الإخبار إلا المتواتر. وما عداه فإنما يُعْلَم صدقه بدليل آخر يدل عليه، سوى نفس الخبر [١/١٤١].

الثاني: ما أخبر الله تعالى عنه، فهو صدق، بدليل استحالة الكذب عليه. ويدل عليه دليلان: أقواهما: إخبار الرسول عليه السلام عن امتناع الكذب عليه تعالى. والثاني: أن كلامه تعالى قائم بنفسه، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيلُ عليه الجهل، إذ الخبر يقوم بالنفس على وَفْقِ العلم، والجهلُ

(١) أي عندهم.

(٢) بل في المصر أيضاً لأن شرطهم مطلق.

على الله تعالى محال.

الثالث: خبر الرسول عليه السلام. ودليلُ صدقِهِ دلالةُ المعجزة على صدقه، مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين، لأن ذلك لو كان ممكناً لعجز الباري عن تصديقه رسله، والعجز عليه محال.

الرابع: ما أخبرت عنه الأمةُ، إذ ثبتَ عصمتُها بقول الرسول عليه السلام، المعصوم عن الكذب. وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله ﷺ عنه بأنه صادق لا يكذب.

الخامس: كل خبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه، أو رسوله ﷺ، أو الأمة، أو من صدقه هؤلاء، أو دلّ العقل عليه والسمع. فإنه لو كان كذباً لكان الموافق له كذباً.

السادس: كل خبرٍ صحّ أنه ذَكَرَهُ المخبر بين يدي رسول الله ﷺ وبمسمع منه، ولم يكن غافلاً عنه، فسكت عليه، لأنه لو كان كذباً لما سَكَتَ عنه، ولا عن تكذيبِه. ونعني به ما يتعلق بالدين[1].

السابع: كل خبرٍ ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه، والعادة تقضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذباً، وذلك بأن يكون للخبر وقعٌ في نفوسهم، وهم عدد يمتنع في مستقرِّ العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكتم التواطؤ ولا يتحدثون به. وبمثل هذه الطريقة ثبتَتْ أكثَرُ أعلام رسول الله ﷺ، إذ كان يُنْقَلُ بمشهد جماعات، وكانوا يسكتون عن التكذيب، مع استحالة التكذيب على مثلهم. فمهما كَمُلَ الشرط، وتُرِكَ النكير - كما سبق - نزِّل منزلةَ قولهم:

---

(١) إذ الإقرار على الكذب في أمر الدين يؤدي إلى أن يستقر في الدين ما ليس منه. بخلاف ما يتعلق بشؤون الدنيا، فقد يكذب شخص بين يديه ﷺ فلا يردّ عليه كذبه، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يعلم الغيب، كما نص عليه قوله تعالى: ﴿**قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب**﴾ [الأنعام: ٥٠] وانظر كتابنا أفعال الرسول (٢/ ١١٥) ط ثالثة.

على أن قوله «كل خبر صحَّ. . .الخ» فيه نظر، فإنه يدخل فيه رواية التقرير بطريق الآحاد، وهذا لا يثبت به العلم اليقيني، فالأولى أن يقول: «كل خبر تواتر أنه ذكره المخبر. . .الخ».

صدقت[1].

فإن قيل: لو ادّعى واحد أمراً بمشهد جماعة، وادّعى علمَهُمْ به، فسكتوا عن تكذيبه، فهل يثبتُ صدقُه؟

قلنا: إن كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه، لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه. وإن كان يُسْنِدُهُ إلى مشاهدةٍ، وكانوا عدداً يستحيل عليهم الدخول تحت داعٍ واحد، فالسكوتُ عن تكذيبِهِ تصديقٌ من جهتهم.

فإن قيل: وهل يدل على الصدق تواتُرُ الخبر عن جماعةٍ لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصداً، ولا التوافُقُ عن اتفاق؟

قلنا: أحال القاضي رحمه الله ذلك، وقال: قولهم يورث العلمَ ضرورةً إن بلغوا عدد التواتر في علم الله، فإن لم يورثِ العلمَ الضروري دل على نقصان العدد، ولا يجوز الاستدلالُ على صدقهم بالنظر في أحوالهم، بل نعلم قطعاً كَذِبَهم، أو اشتمالهم على كاذبٍ أو متوهِّم.

وهذا على مذهبه، إن لم يُنْظَرُ إلى القرائن، لازم. أما من نظر إلى القرائن، فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر.

---

(١) من الممكن إضافة نوعٍ ثامنٍ، وهو أن يخبر اثنان فأكثر، بخبرٍ عن مشاهدة أمرٍ كثير التفاصيل، مع الاتفاق بينهما في التفاصيل، ومع العلم القاطع بأنهما لم يتواطآ على الإخبار بما أخبرا به. إذ العادة تحيل مثل هذا الاتفاق بينهما بمحض الصدفة. ومن هنا نعلم مدى قوة الحديث العزيز والمشهور. وقد ذهب إلى هذا وصرّح به شيخ الإسلام ابن تيمية، في كلام له طويل في مقدمته في أصول التفسير وهي مطبوعة. ومن كلامه فيها قوله: «إذا جاء الحديث من جهتين أو جهات، وقد عُلِمَ أن المخبرين لم يتواطأوا على اختلاقه، وعلم أن مثل ذلك لا تقع الموافقة فيه اتفاقاً - أي صدفة - بلا قصد، علم أنه صحيح. مثل شخص يحدّث عن واقعة، ويذكر تفاصيل ما فيها من الأقوال والأفعال، ويأتي شخص آخر قد عُلِمَ أنه لم يواطىء الأول، فيذكر مثل ما ذكره الأول من تفاصيل الأقوال والأفعال، فيعلم قطعاً أن تلك الواقعة حق في الجملة، فإنه لو كان كل منهما كذب بهما عمدا أو خطأ لم يتفق في العادة أن يأتي كل منهما بتلك التفاصيل التي تمنع العادة اتفاق الاثنين عليها بلا مواطأة من أحدهما لصاحبه». إلى آخر ما قاله رحمه الله.

فإن قيل: خبر الواحد الذي عملت به الأمة هل يجب تصديقه؟

قلنا: إن عملوا على وَفْقِهِ، فلعلهم عملوا على دليلٍ آخر. وإن عملوا به أيضاً فقد أُمِروا بالعمل بخبر الواحد، وإن لم يعرفوا صدقه، فلا يلزم الحكم بصدقه.

فإن قيل: لو قُدِّرَ الراوي كاذباً لكان عمل الأمة بالباطل، وهو خطأ، ولا يجوز ذلك على الأمة.

قلنا: الأمة ما تُعبِّدوا إلا بالعمل بخبرٍ يغلب على الظن صدقُهم فيه، وقد غلب على ظنهم، كالقاضي إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئاً، وإن كان الشاهدُ كاذباً، بل يكون محقاً لأنه لم يؤمر إلا به.

القسم الثاني من الأخبار: ما يُعلم كذبه. وهي أربعة:

الأول: ما يعلم خلافه بضرورة العقل، أو نظره، أو الحسّ والمشاهدة، أو أخبار التواتر. وبالجملة: ما خالف المعلومَ بالمدارك الستة المذكورة، كمن أخبر عن الجمع بين الضدين، وإحياء الموتى في الحال، وأنّا على جناح نسر، أو في لجة بحر، وما يُحَسُّ خلافه.

الثاني: ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة، فإنه وَرَدَ مكذّباً الله تعالى ولرسوله ﷺ وللأمة[1].

الثالث: ما صرّح بتكذيبه جمعٌ كثير يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب إذ قالوا: حضرنا معه في ذلك الوقت، فلم يَجْرِ[2] ما حكاه من الواقعة أصلاً.

الرابع: ما سكتَ الجمع عن نقلِهِ والتحدُّث به، مع جريان الواقعةِ بمشهدٍ منهم، ومع إحالة العادةِ السكوتَ عن ذِكره لتوفُّر الدواعي على نقله، كما لو أخبرَ مخبرٌ بأن أمير البلدة قُتِلَ في السوق على ملأٍ من الناس، ولم يتحدَّث أهلُ السوق به، فيُقْطَع بكذبه، إذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله، ولأحالت العادةُ اختصاصَهُ بحكايته.

---

(١) هنا في هامش (ن) إشارة نصّها «بلغت قراءة على عماد الدين ابن يونس مفتي العراق» ويحتمل أن تُقْرأ: «مفتي الفِرق».
(٢) في ب: «فلم نَجِدْ».

وبمثل هذه الطريقةِ عرفنا كَذِبَ من ادعى معارضةَ القرآن، ونصَّ الرسول على نبيّ آخر بعده، وأنه أعْقَبَ جماعةً من الأولاد الذكور، ونصَّه على إمام بعينه على ملأ من الناس، وفَرْضَه صوم شوّال، وصلاة الضحى، وأمثال ذلك مما إذا كان أحالت العادة كتمانه.

فإن قيل: فقد تفرَّد الآحادُ بنقلِ ما تتوفر الدواعي عليه، حتى وقع الخلاف فيه، كإفرادِهِ ﷺ الحجّ، أو قرانِهِ، وكدخوله الكعبة، وصلاتِه فيها، وأنه عليه السلام نَكَحَ ميمونَةَ وهو حرام، وأنه دَخَلَ مكة عنوة، وقبولِهِ شهادةَ الأعرابيّ وَحْدَه على رؤية الهلال، وانفرادِ الأعرابي بالرؤيةِ حتى لم يشاركه أحد [١/١٤٣] فيه، وانشقاق القمر ولم ينقله إلا ابن مسعود رضي الله عنه وعددٌ يسير معه. وكان ينبغي أن يراه كل مؤمنٍ وكافرٍ، وبادٍ وحاضر. ونَقَل النصارى معجزاتِ عيسى عليه السلام، ولم ينقلوا كلامَهُ في المهد، وهو من أعظم العلامات. ونقلت الأمة القرآن ولم ينقلوا بقيّةَ معجزات الرسول ﷺ كنقلِ القرآن في الشيوع، ونقل الناسُ أعلامَ الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيبٍ عليه السلام، ونَقَلَتِ الأمة سور القرآن ولم تنقل المعوّذتين نَقْلَ غيرهما، حتى خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن، وما تعم به البلوىٰ من اللمس والمس أيضاً.

فكل هذا نقض على هذه القاعدة.

والجواب: أن إفراد رسول الله ﷺ وقِرَانَهُ ليس مما يجب أن ينكشف، وأن ينادي به رسول الله ﷺ على الكافة، بل لا يطّلع عليه إلا من اطّلع على نيته بإخباره إياه. نعم ظهر على الاستفاضة تعليمُه الناسَ الإفراد والقران جميعاً.

وأما دخوله الكعبة وصلاتُه فيها، فقد يكون ذلك مع نفرٍ يسيرٍ، ومع واحدٍ واثنين، ولا يقع شائعاً. كيف ولو وقع شائعاً لم تتوفر الدواعي على دوام نقله، لأنه ليس من أصول الدين، ولا من فرائِضِه ومهمّاته.

وأما دخولُه مكّة عَنْوةً، فقد صح على الاستفاضة دخولُهُ متسلّحاً مع الألوية، والأعلام، وتمام التمكّنِ والاستيلاء، وبذلُهُ الأمانَ لمن دخل دار أبي سفيان، ولمن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة، وكل ذلك غيرُ مختلَفٍ فيه.

ولكن استدل بعض الفقهاء بما روي عنه ﷺ أنه وَدَى قوماً قتلهم خالد بن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحاً[1]، ووقوع مثل هذه الشبهة للآحاد ممكن إلى أن تزال بالنظر، وأن يكون ذلك بنهيٍ خاصٍّ عن قوم مخصوصين، ولسبب مخصوص.

وأما انفرادُ الأعرابي برؤية الهلال فممكن. وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة الأولى، لخفاءِ الهلال ودقته، فينفرد به من يحتدّ بصره، وتصدُقُ في الطلبِ رغبتُه، ويقع على موضع الهلال بصره، عن معرفةٍ أو اتفاق.

وأما انشقاق القمر فهي آية ليلية، وقعت والناس نيامٌ غافلون، وإنما كان في لحظةٍ، فرآه من ناظره النبي ﷺ من قريش، ونبّهه على النظر له، وما انشقّ منه إلا شعبة، ثم عاد صحيحاً في لحظة. فكم من انقضاضِ كوكبٍ، وزلزلةٍ، وأمورٍ هائلة من ريح، وصاعقة بالليل، لا يتنبّه له إلا الآحاد. على أن مثل هذا إنما يعلمه من قيل له: انظر إليه، فانشقّ عقب القول والتحدي. ومن لم يعلم ذلك ووقع عليه بصره، ربما توهّم أنه خيال انقشع، أو كوكب كان تحت القمر فانجلى القمر عنه، أو قطعةُ سحاب سَتَرَتْ قطعةً من القمر. [١/ ١٤٤] فلهذا لم يتواتر نقله.

وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام، فذلك لأمرين: أحدهما: أن الدواعي لا تتوفر، بعد ثبوت النبوة بالقرآن، واستقلالها به، على نقل ما يقع بعده، بحيث تقع المداومة عليه، اكتفاءً بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات.

ولأنْ غير القرآن إنما ظهر في عمر كل واحدٍ مرةً واحدة، وربما ظهر بين يدي نفر يسير، والقرآن كان يردّده طول عمره مرة بعد أخرى، ويلقيه على

---

(١) فتح مكة كان عنوة، وهذا ما لا يشكُّ فيه، وخالدٌ روي أنه في فتح مكة قتل ناساً خطأ بعد أن أمّن النبي ﷺ قريشاً، ولم ينقل أنه ودى أحداً منهم. لكن أرسل النبي ﷺ خالداً بعد ذلك إلى بني جذيمة داعياً، ولم يأمره بقتال، فقتل أناسا منهم فوادهم النبي ﷺ، وبنو جذيمة من بني كنانة وليسوا من قريش، فلعل المصنف التبس عليه أمر الواقعتين. على أنه ودى قتيلاً قتله بنو خزاعة، لأنهم قتلوه بعد أن أمّن النبي ﷺ الناس (انظر سيرة ابن إسحاق ١/٤٠٨، ٤١٦، ٤٢٨، والبداية النهاية ٤/ ٢٩٧، ٣٠٦، ٣١٣).

كافّتِهم قصداً، ويأمرهم بحفظه والتلاوةِ له، والعمل بموجبه.

وأما المعوّذتان فقد ثبتَ نقلُهما شائعاً من القرآن كسائر السور. وابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر كونَهُما من القرآن، لكن أنْكَرَ إثباتَهُما في المصحف، وإثباتَ الحمدِ[1] أيضاً، لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي ﷺ بإثباته وكتِبْتِه، ولما لم يجدْهُ كَتَبَ ذلك، ولا سَمِعَ أمره به، أنكره. وهذا تأويلٌ وليس جحداً لكونه قرآناً، ولو جحد ذلك لكان فسقاً عظيماً لا يضاف إلى مثله، ولا إلى أحد من الصحابة.

وأما تركُ النصارى نقلَ كلامِ عيسى عليه السلام في المهد، فلعله لم يتكلم إلا بحضرةِ نفر يسير، ومرةً واحدة، لتبرئة مريم عليها السلام عما نسبوها إليه، فلم ينتشر ذلك، ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم، فاندرس فيما بينهم.

وأما شعيب عليه السلام ومن يجري مجراه من الرسل عليهم السلام، فلم يكن لهم شريعةٌ ينفردون بها، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم، فلم تتوفّر الدواعي على نقل معجزاتهم، إذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة، لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبيٍّ ذي معجزة.

وأما الخبر عن اللمس والمسّ للذكر وما تعمُّ به البلوى، فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عدداً يسيراً ثم ينقلونه آحاداً، ولا يستفيض، وليس ذلك مما يعظم في الصدور، وتتوفَّرُ الدواعي على التحدث به دائماً.

---

(١) نقل ابن كثير في تفسير المعوّذتين ما رواه أحمد وغيره عن زرّ بن حبش أن ابن مسعود «كان يحكّ المعوّذتين من المصحف» وعن علقمة، أن ابن مسعود «كان لا يقرأ بهما» وفي رواية أخرجها عبد الله بن أحمد «كان ابن مسعود يقول إنهما ليستا من كتاب الله» ثم قال ابن كثير: «ثم لعله رجع إلى قول الجماعة. فإن الصحابة أثبتوهما في المصاحف الأئمة وأنفذوهما إلى الآفاق كذلك، ولله الحمد والمنة».
وأما سورة الحمد، فقد قال ابن كثير: رَوَىٰ الأعمش عن إبراهيم قال: قيل لابن مسعود: لم لم تكتب الفاتحة في مصحفك؟ قال: لو كتبتها لكتبتها في أول كل سورة.

القسم الثالث [من الأخبار]: ما لا يُعلم صدقه ولا كذبه.

فيجب التوقف فيه.

وهو جملة الأخبار الواردةِ في أحكام الشرع والعبادات، مما عدا القسمين المذكورين. وهو كل خبر لم يُعْرَفْ صدقُه ولا كَذِبُه.

فإن قيل: عدمُ قيامِ الدليل على صدقه يدل على كذبه، إذ لو كان صدقاً لما أخلانا الله تعالى عن دليل على صدقه.

قلنا: وَلِمَ يستحيلُ أن يُخْلِيَنا عنِ دليل قاطع على صدقه؟ ولو قُلِب هذا، وقيل: نَعْلَمُ صدقَه لأنه لو كان كذباً لما أخلانا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه، لكان مقاوِماً لهذا الكلام. وكيف يجوز ذلك ويلزَمُ منه أن يُقْطَعَ [١/ ١٤٥] بكذبِ كل شاهدٍ لا يُقْطَعُ بصدقه، وكُفْرِ كل قاضٍ ومفتٍ وفجوره، إذا لم يُعْلَمْ إسلامه وورعه بقاطع، وكذا كل قياسٍ ودليلٍ في الشرع لا يُقْطَعُ بصحته، فليقطع ببطلانه.

وهذا بخلاف التحدّي بالنبوة إذا لم تظهر معجزتُهُ، فإنا نقطع بكذبه، لأن النبي هو الذي كُلِّفنا تصديقَهُ، وتصديقُه بغير دليلٍ محال، وتكليفُ المحال محال. فبِهِ علمنا أنّا لم نكلف تصديقه، ولم يكن رسولاً إلينا قطعاً.

أما خبرِ الواحد، وشهادة الاثنين، فلم نتعبد فيه بالتصديق، بل بالعَمَلِ عند ظن الصدق. والظنُّ حاصلٌ، والعمل ممكن، ونحن مصيبون، وإن كان هو كاذباً. ولو عملنا بقول شاهدٍ واحدٍ فنحن مخطئون وإن كان هو صادقاً.

فإن قيل: إنما وجب إقامةُ المعجزة لنعرف صدقه فنتبعه فيما يشرعه، فليجبْ عليه إزالةُ الشك فيما يبلِّغ من الشرع، بالمشافهةِ أو الإشاعة إلى حدّ التواتر، ليحصل العلم في حق من لم يشافهْهُ به.

قلنا: لا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه إلى ما يُتَعَبَّدُ فيه بالعلم والعمل، فيجب فيه ما ذكرتموه، وإلى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم، فيكون فرضُ من يسمع من الرسول العِلْمَ والعملَ جميعاً، وفَرْضُ من غاب العملُ دون العلم، ويكون العمل منوطاً بظنّ الصدق في الخبر، وإن كان هو كاذباً عند الله تعالى. وكذا الظن الحاصل من قياس، وقول شاهدٍ، ويمينِ المدّعىٰ عليه، أو يمين المدعي مع النكول. فلا نحيلُ شيئاً من ذلك.

القسم الثاني من هذا الأصل

أخبار الآحاد

وفيه أبواب:

الباب الأول

في إثبات التعبد به مع قصوره عن إفادة العلم، وفيه أربع مسائل:

مسألة: [ما يفيده خبر الآحاد]:

اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسةٍ أو ستةٍ مثلاً، فهو خبر الواحد. وأما قول الرسول عليه السلام مما علم صحته، فلا يسمى خبر الواحد.

وإذا عرفت هذا فنقول: خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلومٌ بالضرورة، فإنّا لا نصدق بكل ما نسمع، ولو صدّقْنَا وقدّرنا تعارُضَ خبرين، فكيف نصدق بالضدين؟

وما حكى عن المحدِّثين[1] من أن ذلك يوجب العلم، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العِلْمَ بوجوب العمل، أو سمَّوا الظنَّ علماً[2]، ولهذا قال بعضهم: يورثُ العلمَ الظاهِر، والعلمُ ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظنّ. ولا تمسّك لهم في قوله تعالى: ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات**﴾ [الممتحنة: ١٠] فإنه أراد الظاهر، لأن المراد به العلم الحقيقيُّ بكلمة الشهادة، التي هي ظاهر الإيمان، دون الباطن الذي لم

---

(١) ينقل هذا القول عن الإمام أحمد. والذي أورده الموفق في الروضة أن عن أحمد روايتين إحداهما: لا يفيد العلم. وهو قول الجمهور. والثانية: يفيده. وقد بيّن ابن بدران في حاشية الروضة (١/ ٢٦٠) أن الصحيح أن هذا الثاني قول مخرّج، وليس رواية. وإنما خرَّجهُ من خرّجهُ على قول أحمد في الرؤية. وهو تخريج ضعيف، لأن الرؤية ثابتة بالقرآن وأحاديث كثيرة.

(٢) كذا في ن. وفي ب: «إذ يسمى الظنُّ علماً».

يكلف به. والإيمان باللسان يسمى إيماناً مجازاً[1] [١/ ١٤٦].

ولا تمسُّك لهم في قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به، لأن المراد بالآية: منعُ الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقّق. وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب، بدليلٍ قاطع أوْجَبَ العمل عند ظن الصدق، والظن حاصلٌ قطعاً، ووجوبُ العمل عنده معلوم قطعاً، كالحكم بشهادة اثنين، أو يمين المدعي مع نكول المدعى عليه.

مسألة: [الرّد على من أنكر وجوب العمل بخبر الآحاد]:

أنكر منكرون جوازَ التعبد بخبر الواحد عقلاً، فضلاً عن وقوعه سمعاً.

فيقال لهم: من أين عرفتم استحالته؟ أبالضرورة ونحن نخالفكم فيه؟ ولا نزاع في الضرورة، أو بدليل، ولا سبيل لهم إلى إثباته؛ لأنه لو كان محالاً لكان يستحيل إما لذاته، أو لمفسدة تتولد منه. ولا يستحيل لذاته، ولا التفات إلى المفسدة، ولا نسلّم أيضاً لو التفتنا إليها، فلا بد من بيان وجه المفسدة.

فإن قيل: وجه المفسدة أن يروي الواحدُ خبراً في سفكِ دمٍ أو في استحلال بُضْعٍ، وربّما يكذب، فيُظَنُّ أن سفك الدم هو بأمر الله تعالى ولا يكون بأمره، فكيف يجوز الهجوم بالجهل؟ ومن شكَكْنا في إباحة بُضعِهِ وسفكِ دمِهِ فلا يجوز الهجوم عليه بالشك، فيقبح من الشارع حِوالةُ الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهّم، بل إذا أمر الله تعالى بأمر فليعرِّفنا أمْرَهُ لنكون على بصيرة، إما ممتثلون، أو مخالفون؟

والجواب: أن هذا السؤال إن صدر ممن ينكر الشرائع فنقول له: أيّ استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده: إذا طارَ بِكمُ طائرٌ وظننتموه غراباً، فقد أوجبت عليكم كذا وكذا، وجعلت ظنكم علامةَ وجوبِ العمل، كما جعلتُ زوالَ

---

(١) بل الأَوْلى حَمْلُ قوله ﴿علمتموهنّ﴾ على إفادة غلبة الظن، باستنطاق التي أرادت الإسلام واستخبارها ليُعرَفَ ما في نفسها أنها صادقة في إيمانها أو كاذبة، ومثل ذلك لا يمكن الوصول فيه إلى إدراك قاطع، وقد روي أن النبي كان يحلّفها بالله ما خرجت من بغض زوج ولا التماس دنيا وما خرجت إلا حبّاً لله ورسوله.

يالشمس علامةَ وجوبِ الصلاة. فيكون نفسُ الظن علامة الوجوب. والظنُّ مُدَركٌ بالحسّ وجوده، فيكون الوجوب معلوماً، فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً، وأصاب. فإذا جاز أن يَجْعَلَ الزوالَ، أو ظنَّ كونه غراباً، علامةً، فلم لا يجوز أن يجعل ظنّه علامةً ويقال له: إذا ظننت صدقَ الراوي والشاهد والحالف فاحكم به، ولستَ متعبَّداً بمعرفةِ صدقِهِ، ولكن بالعمل عند ظن صدقه، وأنت مصيبٌ وممتثل، صَدَقَ أو كَذَب. ولست متعبداً بالعمل بصدقه، ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك.

وهذا ما نعتقده في القياس، وخبرِ الواحد، والحكمِ بالشاهد واليمين، وغير ذلك.

وأما إذا صدر هذا من مُقِرٍّ بالشرع، فلا يتمكن منه، لأنه تُعُبِّد بالعمل بالشهادة، والحكم، والفتوى، ومعاينة الكعبة، وخبر الرسول ﷺ. فهذه خمسة.

ثم الشهادة قد يقطَعُ بها، كشهادة الرسول ﷺ، [١/١٤٧] وشهادةِ خزيمة بن ثابت حين صدّقه رسول الله ﷺ، وشهادةِ موسى، وهارون، والأنبياء صلوات الله عليهم. وقد يُظَنّ ذلك كشهادة غيرهم. ثم أُلحِقَ المظنون بالمقطوع به في وجوب العمل. وكذلك فتوى النبي ﷺ، وحكْمُهُ مقطوعٌ به[١]. وفتوى سائر الأئمة، وحكمُ سائر القضاة مظنون وأُلحِقَ بالمعلوم. والكعبةُ تعلم قطعاً بالعِيان، وتُظَن بالاجتهاد. وعند الظنِ يجب العمل، كما يجب عند المشاهدة. فكذلك خبر الرسول ﷺ يجب العمل به عند التواتر، فلِمَ يستحيلُ أن يُلْحَقَ المظنون بالمعلوم في وجوب العمل خاصة؟ ومن أراد أن يفرّق بين هذه الخمسة في مفسدةٍ أو مصلحة لم يتمكّن منه أصلاً.

فإن قيل: فهل يجوز التعبد بالعمل بخبر الفاسق.

---

(١) أي مقطوعٌ أنه موافقٌ للشرع وليس خارجاً عنه. أما كون المحكوم له محقاً فهذا أمر آخر، فقد يوافق حكمه الواقع أو لا يوافقه. ففي الصحيح «فلعل بعضكم أن يكون ألْحَنَ بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذه. الحديث» رواه الشيخان (المعتبر ص٢٤٤) وسيأتي للمصنف قريباً التنبيه على هذا المعنى الذي أشرنا إليه.

قلنا: قال قوم: يجوز بشرط ظنِّ الصدق. وهذا الشرط عندنا فاسد، بل كما يجوز أن تجعل حركة الفلك علامة التعبد بالصلاة، فحركة لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة، فتكليف العمل عند وجود الخبر شيء، وكون الخبر صدقاً أو كذباً شيء آخر.

مسألة: [**هل العقل دليل وجوب العمل بخبر الواحد؟**]:

ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد، لولا[1] الأدلة السمعية.

واستدلوا عليه بدليلين:

أحدهما: أن المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتابٍ أو إجماع أو سنة متواترة، ووجدَ خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام.

ولأن النبي ﷺ إذ كان[2] مبعوثاً إلى أهل العصر يحتاج إلى انفاذ الرسل، إذ لا يقدر على مشافهة الجميع، ولا إشاعةِ جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد، إذ لو أنْفَذَ عدد التواتر إإلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته.

وهذا ضعيف، لأن المفتي إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب، كما لو فَقَد الواحد أيضاً. وأما الرسول ﷺ فليقتصر على من يقدر على تبليغه، فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع، فلا يكلف به، فليس تكليف الجميع واجباً. نعم لو تُعُبِّد نبيٌّ بأن يكلف جميع الخلق، ولا يخلي واقعةً عن حكم الله تعالى، ولا شخصاً عن التكليف، فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورةً في حقه.

الدليل الثاني: أنهم قالوا: صِدْقُ الراوي ممكن، فلو لم نعمل بخبر الواحد لكنا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ. فالاحتياط والحزم في العمل.

وهو باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن كذبه ممكن، فربما يكون عَمَلُنا بخلاف الواجب.

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «دون الأدلة.. الخ».

(٢) كذا في ب، ن: «إذا كان» والصواب بإذ.

الثاني: أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق، لأن صدقه ممكن.

الثالث: هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي [١/١٤٨] الأصليّ، فلا تُرْفَعُ بالوهم. وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد. وهو وإن كان فاسداً فهو أَقْوَمُ من قوله: إن الصدق إذا كان ممكناً فيجب العمل به.

مسألة: [الأدلة السمعية على وجوب العمل بخبر الآحاد]:

الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين، أنه لا يستحيل التعبدُ بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً، وأن التعبد بِهِ واقع سمعاً.

وقال جماهير القدريةِ ومن تابَعَهُمْ من أهل الظاهر، كالقاساني، بتحريم العمل به سمعاً[١].

ويدل على بطلان مذهبهم مسلكان قاطعان: أحدهما: إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد. **والثاني**: تواتر الخبر بإنفاذ رسول الله ﷺ الولاةَ والرسلَ إلى البلاد، وتكليفُهُ إياهم تصديقَهم فيما نقلوه من الشرع. ونحن نقرر هذين المسلكين.

المسلك الأول: ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة والعلماء[٢] من العمل بخبر الواحد، في وقائع شتى لا تنحصر، وإن لم تتواتر آحادها، فيحصل العلم بمجموعها. ونحن نشير إلى بعضها.

فمنها ما روي عن عمر رضي الله عنه في وقائع كثيرة: من ذلك قصةُ الجنين، وقيامِهِ في ذلك يقول: أُذَكِّر اللهَ أمرأً سمع من رسول الله ﷺ شيئاً في الجنين. فقام إليه حَمَلُ بن مالك بن النابغة، وقال: كنتُ بين جارتين - يعني ضرَّتين -

---

(١) هذا المذهب المنقول هنا عن المعتزلة والظاهرية غير معروف عنهم، بل هو مخالف لما عُهِد من احتجاجهم بخبر الآحاد. فلعله قول لبعضهم ممن اندثر علمهم. ولأستاذنا الدكتور عبد الغني عبد الخالق رحمه الله تحقيق واسع في تتبّع جذور وفروع هذا القول. فارجع إلى كلامه إن شئت في كتابه: حجّيّة السّنّة (ص٢٥٥-٢٧٠).

(٢) «والعلماء» ثابتة في ن.

فضَرَبَتْ إحداهما الأخرى بِمِسْطَحٍ(١)، فألقت جنيناً ميتاً، فقضىٰ فيه رسول الله ﷺ بغُرَّةٍ عبد أو وليدة. فقال عمرٌ: لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا(٢)، أي لم نقض بالغرة أصلاً، وقد انفصلَ الجنينُ ميتاً، للشكِّ في أصل حياته(٣).

ومن ذلك أنه كان رضي الله عنه لا يرى توريثَ المرأةِ من ديةِ زوجها؛ فلما أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورِّث امرأة أَشْيَمَ الضِّبابيِّ من ديته(٤) رجع إلى ذلك.

ومن ذلك ما تظاهرت به الأخبار عنه في قصة المجوس أنه قال: ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم. وقال: أَنْشُدُ الله أمراً سمع فيهم شيئاً إلا رفعه إلينا، فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهدُ لسمعت رسول الله ﷺ يقول: سُنُّوا بهم سنَّةَ أهل الكتاب. فأَخَذَ الجزيةَ منهم، وأقرَّهم على دينهم(٥).

ومنها ما ظهر منه ومن عثمان وجماهيرِ الصحابة رضي الله عنهم من الرجوع عن سقوطِ فَرْضِ الغُسل من التقاء الختانين، بخبر عائشة رضي الله عنها، وقولِها: فعلتُ ذلك أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا(٦).

ومن ذلك ما صح عن عثمان رضي الله عنه أنه قضى في السكنى بخبر فريعة بنت مالك بعد أن أرسل إليها وسألها(٧).

ومنها ما ظهر من عليّ رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد [١/١٤٩] واستظهارِه باليمين، حتى قال في الخبر المشهور: كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه، وإذا حدّثني غيره أحلفْتُهُ، فإذا حلف،

---

(١) المِسْطح: عمود الخباء (قاموس).

(٢) قول عمر: «لو لم نسمع...» أخرجه أبو داود ٢/٤٩٨ وابن حبّان (مورد الظمآن ٣٦٧) من رواية ابن عباس.

(٣) في هامش ن: «يعني يحتمل أنه كان ميتاً قبل الضرب ويحتمل أنه مات منه».

(٤) القصة رواها الشافعي في الرسالة، ورواها أحمد وأبو داود والترمذي.

(٥) رواه البخاري وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه (حاشية الروضة).

(٦) قال ابن بدران: الحديث مرويّ في الصحاح.

(٧) رواه ابن ماجه والنسائي والترمذي.

صدَّقته. وحدثني أبو بكر، وصَدَق أبو بكر، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من عبد يصيب ذنباً - الحديث»[1] فكان يحلّف المخبر، لا لتهمة بالكذب، ولكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه، والتحرُّزِ من تغيير لفظه نقلاً بالمعنى، ولئلا يُقْدِمَ على الرواية بالظن، بل عند السماع المحقّق.

ومنها ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه كان يرى أن الحائض لا يجوز لها أن تَصْدُرَ حتى يكون آخرُ عهدها الطوافَ بالبيت، وأنكر على ابن عباس خلافه في ذلك، فقيل له إن ابن عباس سألَ فلانة الأنصارية[2]: هل أمرها رسولُ الله ﷺ بذلك، فأخبرته، فرجع زيد بن ثابت يضحك، ويقول لابن عباس: ما أراك إلا قد صدقت، ورجع إلى موافقته بخبر الأنصارية.

ومنها ما روي عن أنس رضي الله عنه أنه قال: كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبيَّ بن كعبٍ شراباً من فضيخِ تمر، إذْ أتانا آتٍ[3]. فقال: إن الخمر قد حرّمت. فقال أبو طلحة: قم يا أنَسُ إلى هذه الجرارِ فاكسرها. فقمتُ إلى مهراسٍ لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت.

ومنها ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحوّل عن القبلة بخبر الواحد، وأنهم أتاهم آتٍ فأخبرهم بنسخ القبلة، فانحرفوا إلى الكعبة بخبره[4].

ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه، وقد قيل إن فلاناً رجلاً من المسلمين، يزعم أن موسى صاحبَ الخَضِر ليس بموسى بني إسرائيل عليه السلام، فقال ابن عباس: «كذب عدوّ الله، أخبرني أبيّ بن كعب، قال: خطبنا رسول الله ﷺ»، ثم ذَكَرَ موسى والخَضِرَ بشيء يدل على أن موسىٰ صاحبَ الخضِر هو موسى بني إسرائيل. فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد، وبادر

---

(١) حديث عليّ «ما من عبد يصيب ذنباً» رواه أحمد والأربعة (الفتح الكبير) وصححه الترمذي (حاشية الروضة ١/ ٢٧٠).

(٢) صوابه أن ابن عباس قال لزيد «سل فلانة الأنصارية الخ» وهذا هو المناسب للسياق.

(٣) هنا بدله في ن «إذ نادى منادي رسول الله ﷺ» والحديث رواه مسلم من طرق، ورواه النسائي أيضاً. كذا في شرح الروضة لابن بدران.

(٤) حديث تحولهم عن القبلة رواه البخاري ومسلم من حديث البراء. وله طرق وألفاظ متقاربة (تفسير فتح القدير ١/ ١٦٦).

إلى التكذيب لأجله[1] والقطع بذلك، لأجل خبر أبي بن كعب[2].

ومنها أيضاً ما روي عن أبي الدرداء أنه لما باع معاوية شيئاً من آنيةِ الذَّهَب والورقِ بأكثر من وزنه، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن ذلك. فقال له معاوية: إني لا أرى بذلك بأساً. فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية، أُخبِرُه عن رسول الله ﷺ ويخبرني عن رأيه، لا أساكِنُكَ بأرضٍ أبداً[3].

ومنها ما اشتهر عن جميعهم في أخبار لا تحصى الرجوعُ إلى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهن، وإلى فاطمة بنت أسد[4]، وفلانةَ وفلانةَ، مما لا يحصى كثرة، وإلى زيد وأسامة بن زيد [١/١٤٩] وغيرهم من الصحابة، رضوان الله عليهم من الرجال، والنساء، والعبيد، والموالي.

وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم، حتى قال الشافعي رحمه الله: وجدنا عليّ بن الحسن رضي الله عنه يعوّل على أخبار الآحاد، وكذلك محمد بن علي، وجبير بن مطعم[5]، ونافع بن جبير، وخارجة بن زيد، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وسليمان بن يسار، وعطاء بن يسار. وكذلك كان حالُ طاووس وعطاء ومجاهد. وكان سعيد بن المسيب يقول: أخبرني أبو سعيد الخدري عنٍ النبي ﷺ في الصرف، فيُثْبِتُ حديثَهُ سنّةً. ويقول: حدثني أبو هريرة. وعروةُ بن الزبير، يقول: حدثتني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قضى أن الخراج بالضمان، ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز، فينقض عمر قضاءه

---

(١) في ب: «بأصله».

(٢) الرجل المبهم في الحديث هو نوف البكالي، وقد ذكره ابن حجر في التقريب، وقال: شامي مستور. والحديث من الطوال، ذكره برواياته ابن كثير في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿**وإذ قال موسى لفتاه...**﴾ من سورة الكهف وقد أخرجه البخاري في مواضع، منها ما في (٨/٤٠٩-٤١٢ فتح الباري) ورواه مسلم.

(٣) الحديث رواه مالك في الموطأ (تنوير الحوالك ٢/١٣٥).

(٤) فاطمة بنت أسد أم علي بن أبي طالب صحابيّة من المهاجرات، لكن ليس لها رواية في كتب الحديث المشهورة، فلعله أراد: فاطمة بنت قيس.

(٥) جبير بن مطعم ليس تابعياً بل هو صحابيّ جليل أسلم عام خيبر وتوفى سنة خمسين.

لأجل ذلك[1]. وكذلك مَيْسَرةُ باليمن، ومكحولٌ بالشام.

وعلى ذلك كان فقهاءُ البصرة، كالحسن وابن سيرين، وفقهاء الكوفة وتابعوهم كعلقمة، والأسود، والشعبي، ومسروق. وعليه جرىٰ مَنْ بعدهم من الفقهاء، ولم ينكِرْ عليهم أحد في عصر[2]. ولو كان نكيرٌ لنُقِل، ولوجب في مستقرّ العادة اشتهارهُ وتوفَّرتِ الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به.

فقد ثبت أن ذلك مجمعٌ عليه من السلف، وإنما الخلاف حدث بعدهم.

فإن قيل: لعلهم عملوا بها مع قرائن، أو بأخبارٍ أخر صاحَبَتْها[3]، أو ظواهرَ ومقاييس وأسبابٍ قارنَتْها، لا بمجرد هذه الأخبار كما زعمتم؛ كما قلتم: عملُهم بالعموم وصيغةِ الأمر والنهي ليس نصّاً صريحاً على أنهم عملوا بمجرّدها، بل بها مع قرائن قارنتها.

قلنا: لأنهم لم يُنقَلْ عنهم لفظاً أنا عملنا[4] بمجرد الصيغةِ من أمرٍ ونهيٍ وعمومٍ، وقد قالوا ههنا: لولا هذا لقضينا بغير هذا، وصرّح ابن عمر رضي الله عنهما برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع بن خديج[5]، ورجوعِهم في التقاء الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها.

كيفَ وصيغةُ العموم والأمرِ والنهي قطُّ لا تنفكُّ عن قرينة من حال المأمور والمأمور به والآمر؟ أما ما يرويه الراوي عن رسول الله ﷺ فماذا يقترن به حتى يكون دليلاً بسببه؟ فتقديرُ ذلك كتقدير قرائنَ في عملهم بنصّ الكتاب، وبالخبر المتواتر، وبالإجماع، وذلك يبطل جميع الأدلة.

وبالجملة فمناشدتهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها.

---

(١) «الخراج بالضمان» رواه أحمد والأربعة (الفتح الكبير).

(٢) هذه الأخبار كلها والكلام عليها مأخوذ بتصرف من رسالة الشافعي ص٤٣٧-٤٥٩ وقد خرّجها هناك الشيخ أحمد شاكر تخريجاً مستوفىً.

(٣) ن: ضامَّتْها.

(٤) ب: «لفظٌ إنما عملنا».

(٥) أخرجه مسلم ٣/ ١١٨٠ وأبو داود والنسائي وابن ماجه.

فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرةٍ أيضاً.

قلنا: ذلك لفقدهم شرطَ قبولها[1]، كما سيأتي، وكما تركوا العمل بنص القرآن، وبأخبارٍ متواترةٍ لاطلاعهم على نسخها، أو فواتِ شرط[2] الأمر وانقراض من كان [١/ ١٥١] الخطاب متعلقاً[3] به.

الدليل الثاني: ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أُمراءَهُ وقضاتَهُ ورُسُلَه وسُعَاتَه إلى الأطراف، وهم آحادٌ، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات، وحلِّ العهود وتقريرها، وتبليغ أحكام الشرع.

فمن ذلك تأميرُه أبا بكر الصديق على الموسم سنة تسع، وإنفاذُه سورةَ براءةَ مع عليٍّ، وتحميلُهُ فسخَ العهود والعقود التي كانت بينهم وبينه ﷺ.

ومن ذلك توليتُهُ عمر رضي الله عنه على الصدقات، وتوليتُه معاذاً قبض صدقات اليمن، والحكم على أهلها.

ومن ذلك إنفاذُه ﷺ عثمانَ بن عفّانَ إلى أهل مكة متحمّلاً ورسولاً مؤدّياً عنه، حتى بلغه أن قريشاً قتلته، فقلق لذلك، وبايع لأجله بيعة الرضوان، وقال: والله لئن كانوا قتلوه لأُضْرِمَنَّها عليهم ناراً.

ومن ذلك توليته ﷺ على الصدقات والجبايات قيسَ بن عاصم، ومالكَ بن نويرة، والزِّبرقان بن بدر، وزَيْدَ بن حارثة، وعمرَو بن العاص، وعمرَو بن حزم، وأسامة بن زيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبا عبيدة بن الجراح، وغيرهم

---

(١) وهو العدالة أو الضبط، والتعدد عند من يراه شرطاً.

(٢) «شرط» ساقطة من ب.

(٣) كما ترك عمر رضي الله عنه إعطاء بعض المؤلفة قلوبهم الذين كان النبي ﷺ يعطيهم لكف شرهم، وإنما ترك إعطاءهم، لأنه لم يبق بالإسلام حاجة إلى تألفهم لقوة الإسلام وضعفهم بحيث لم يبق لهم تأثير ليحتاج إلى تألّفهم وأما ما يتناقله بعض المصنفين في أصول الفقه، في مسألة تغيّر الأحكام من أن عمر رضي الله عنه «ألغى سهم المؤلفة قلوبهم» فهو ضعيف- وإن قال به الحنفية- فهذا التعميم لا دليل عليه، لكن عمر منع عُيَيْنَة بن حصن الفزاري، والأقرع بن حابس التميمي فقط، وهذا لا يفيد ما ذهبوا إليه. وانظر قصة حرمانه لهما في سنن البيهقي (٧/ ٢٠) وفي المغنى (٦/ ٤٢٧).

ممن يطول ذكرهم.

وقد ثبت باتفاق أهل السِّيَر أنه ﷺ كان يُلزِم أهلَ النواحي قبولَ قولِ رسله وسعاته وحكّامه. ولو احتاج في كل رسول إلى تنفيذِ عدد التواترِ معه لم يفِ بذلك جميع أصحابه، وخَلَتْ دارُ هجرتِهِ عن أصحابه وأنصاره، وتمكن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم، وفَسَدَ النظام والتدبير. وذلك وَهْمٌ باطلٌ قطعاً.

فإن قيل: كان قد أعلمهم ﷺ تفصيلَ الصدقات شفاهاً، وبأخبارٍ متواترة، وإنما بعثهم لقبضها.

قلنا: ولم وَجَبَ تصديقُهم في دعوى القبض وهم آحاد؟ ثم لم يكن بَعْثُه ﷺ في الصدقات فقط، بل كان في تعليمهم الدين، والحكم بين المتخاصمين، وتعريفِ وظائف الشرع.

فإن قيل: فليجبْ عليهم قبولُ أصل الصَلاة والزكاة، بل أصلِ الدعوة والرسالة والمعجزة.

قلنا: أما أصلُ الزكاةِ والصلاة، فكان يجب قبوله، لأنهم كانوا يُنَفَذُون لشرح وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة. وأما أصلُ الرسالة والإيمان وأعلام النبوة، فلا. إذ كيف يقول [رسولُ] رسول الله[1] ﷺ: قد أَوْجَبْتُ عليكمُ تصديقي، وهم لم يعرفوا بعدُ رسالَتَهُ؟ أما بعد التصديق به فيمكن الإصغاء إلى رسله بإيجابه الإصغاء إليهم.

فإن قيل: فإنما يجب قبولُ خبر الواحد إذا دل قاطع على وجوب العمل به، كما دلَّ الإجماع والتواترُ عندكم[2]، فأولئك بماذا صدّقوا الولاةَ في قولهم: يجب عليكم العمل بقولنا؟

قلنا: قد كانَ تواتَرَ إليهم من سيرة رسول الله ﷺ [١/ ١٥٢] أنه يُنْفِذُ الولاةَ

---

(١) «رسول» زيادة أضفناها لأنها يقتضيها السياق.

(٢) كذا في ب. وفي ن: «كما دل الإجماع المتواتر» وما في (ب) هو الصواب، أي كما دل الإجماع والتواتر على مدلولاتهما بعد أن ثبت وجوب الأخذ بهما بأدلة قاطعة، كالقرآن دل على الإجماع، والعقل دلّ على التواتر.

والرسلَ آحاداً كسائر الأكابر والرؤساء[1]، ولولا علمهم بذلك لجاز للمتشكِّك أن يجادل فيه إذا عَرَضَ له شك، ولكن قلّ ما يعرض الشك فيه مع القرائن، فإن الذي يدخل بلادَنَا مع مَنشورِ القضاء، قد لا يخالجنا ريبٌ في صدقه، وإن لم يتواتر إلينا، ولكن بقرائِنِ الأحوال والمعرفَةِ لخطّ الكاتب، وبِبُعْدِ جرأتِهِ على الكذب مع تعرُّضِه للخطر في أمثال ذلك.

الدليل الثالث: أن العامي بالإجماع مأمورٌ باتباع المفتي، وتصديقِهِ، مع أنه ربما يخبر عن ظنه. فالذي يخبر بالسماع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق. والكذبُ والغلطُ جائزان على المفتي كما على الراوي، بل الغلط عن الراوي أبعد، لأن كلّ مجتهدٍ وإن كان مصيباً، فإنما يكون مصيباً إذا لم يقصِّر في إتمام النظر، وربما يظن أنه لم يقصّر ويكون قد قصَّر. وهذا على مذهب من يجوّز تقليد مقلِّد الشافعي رحمه الله إذا نقل مذهَبَه أَوْقَعُ، لأنه يروي مذهب غيره، فكيف لا يروي قول غيره.

فإن قيل: هذا قياسٌ لا يفيد إلا الظن، ولا يجوز إثبات الأصول بالظن والقياس. والعملُ بخبر الواحد أصل. كيف ولا ينقدح وجه الظن؟ فإن المجتهد مما يضطر إليه[2]، ولو كُلِّف آحادُ العوام درجةَ الاجتهاد تعذّر ذلك، فهو مضطر إلى تقليد المفتي.

قلنا: لا ضرورة في ذلك، بل ينبغي أن يرجع إلى البراءة الأصلية[3]، إذْ لا طريقَ له إلى المعرفة، كما وجب على المفتي بزعمكم إذا بلغه خبر الواحد أن يردّ الخبر، فيرجع إلى البراءة الأصلية إذا تعذر عليه التواتر.

ثم نقول: ليس هذا قياساً مظنوناً، بل هو مقطوع، فإنه في معناه[4]، لأنه لو

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «والرسل».

(٢) كذا في ب. وفي ن: «مما لا يكثر».

(٣) هذه حيدة، فليس هذا جواباً عن اعتراضهم، لأن العامي قد ثبت شرعاً وجوب رجوعه إلى الفتيا، فكيف يرجع إلى البراءة الأصلية مع وجود المفتي، وفتياه ناقلة عن البراءة الأصلية؟

(٤) كذا في ن، وفي ب «مقطوع به بأنه في معناه» والمراد أنه قياس في معنى الأصل. وهو القياس بنفي الفارق، وهو نوع من القياس الجلي.

صحّ العمل بخبر الواحد في الأنكحة لقطعنا به في البياعات، ولم يختلف الأمر باختلاف المرويّ فيه. وههنا لم يختلف إلا المخبَرُ عنه، فإن المفتي يخبر عن ظن نفسه، والراوي عن قول غيره، كما لم يفرّق في حق الشاهدين[1] بين أن يخبرا عن أنفسهما، أو عن غيرهما إذا شهدا على عدالة غيرهما، إذ يُخْبِرانِ[2] عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿**فلولا نَفَر من كل فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم**﴾ [التوبة: ١٢٢] فالطائفة نفرٌ يسير، كالثلاثة، ولا يحصل العلم بقولهم.

وهذا فيه نظر[3]، لأنه إن كان قاطعاً فهو في وجوب الإنذار، لا في وجوب العمل على المُنْذَرِ عند اتحاد المنذِر، كما يجب على الشاهد الواحد إقامةُ الشهادة لا ليعُمَلَ بها وحدها، لكن إذا انضم غيرها إليها.

وهذا الاعتراض هو الذي يضعِفُ أيضاً التمسُّكَ بقوله تعالى: ﴿**إن الذين يكتمونَ ما أنزلنا من البينات والهدىٰ**﴾ [البقرة: ١٥٩] وبقوله ﷺ: «نضّر الله امرأً سمع مقالتي، فوعاها، فأداها كما [١/ ١٥٣] سمعها[4] - الحديث» وأمثالهما.

---

(١) نعم فالشهادة في الحقيقة نوع من الرواية مؤكد بلفظ «أشهد»، والشاهد لا يزيد عن أن يكون مخبراً عما رأى بعينه، كما أن الراوي مخبر عما سمع بأذنه. فلما جاز قبول شهادة العدلين فينبغي قبول رواية العدلين. غير أن الشارع اشترط في الشهادة التعدد، ولم يشترطها في الراوي. هذا في كل شهادة، سواء شهد الشاهدان بما رأياه، أو شهدا على عدالة غيرهما، وهي المسألة التي تعرض لها الغزالي.

(٢) كذا في ن. وفي ب: «أو يخبرا».

(٣) قوله «فيه نظر» فيه نظر، بل هو دليل على وجوب العمل على المنذر، فيكون دليلاً على وجوب العمل بخبر الآحاد، والآية دالة عليه، وإلا فما معنى كونه إنذاراً؟ ولأن الإنذار علامة الوجوب، لأنه تخويف بسوء العاقبة عند المخالفة. ولا ينبغي أن تفهم الآية على أنه لا يجب العمل على المنذَرين حتى يأتي منذِرون آخرون فيبلغوا مبلغ التواتر.

(٤) حديث «نضر الله امرأ...» رواه أبو داود والترمذي وحسّنه النسائي من حديث ابن مسعود (المعتبر ص١٣٠) وفي تخريج أحاديث المختصر لابن حجر «رواه أربعة وعشرون صحابيّاً» أي بألفاظ مختلفة، ثم خرّجها ١/ ٣٦٣-٣٧٥ وفي مواضع أخرى =

ثم اعلم أن المخالف في المسألة له شبهتان:

الشبهة الأولى[1]: قولهم: لا مستند في إثبات خبر الواحد إلا الإجماع، فكيف يدَّعى ذلك، وما من أحد من الصحابة إلا وقد ردَّ خبر الواحد.

فمن ذلك توقُّفُ رسول الله ﷺ عن قبول خبر ذي اليدين حيث سلَّم عن اثنتين، حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، وشهدا بذلك وصدقاه، ثم قبل وسجد للسهو.

ومن ذلك ردّ أبي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة حتى أخبره معه محمد بن مسلمة[2].

ومن ذلك ردّ أبي بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنهم فيما رواه من استئذانه الرسول في ردّ الحكم بن أبي العاص، وطالباه بمن يشهد معه بذلك؟[3].

= منه. ثم الحديث قد ضعَّفَ الغزالي دلالته على العمل بخبر الواحد، وتضعيفه مردود، فالحديث صريح في الموضوع، ولا يتوقف الأداء والعمل على ورود رواة آخرين يبلغون مبلغ التواتر. لكن يعيب الاستدلال به أنه خبر آحاد، فكيف يستدل به على تثبيت خبر الآحاد؟! إلا أن يدّعى تواتره فيكون دليلاً.

(١) كان الأولى بالمؤلف ضم هذه الشبهة عند الدليل الأول، لأنها مناقشة في نفس الدليل.

(٢) حديث المغيرة في الجدة وشهادة محمد بن مسلمة: أخرجه مالك في الموطأ ومن طريقه أصحاب السنن الأربعة، وحسنه الترمذي. وقال ابن حزم: لا يصح (المعتبر ص١٢٣). وانظر (تنوير الحوالك ٢/ ٥٤) وليس في الحديث ما يقتضي أنه «ردّ خبر المغيرة» بل الذي فيه «أن أبا بكر قال للمغيرة: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري، فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذه لها أبو بكر» أي أنفذ لها ميراثها وهو السدس. ولذلك فتعبير المصنف هنا بالردّ فيه ما فيه. وقد عبّر فيما يأتي بعد صفحتين أن أبا بكر «توقف» وهو أولى.

(٣) هذا مما يأخذه على عثمان أهل البدع. وقد تعرض للمسألة صاحب العواصم من القواصم (ص٧٩) ووردت في الروض الباسم في الذبّ عن سنة أبي القاسم للزيدي (١/ ١٤١، ١٤٢) وناقش القضية ابن تيمية رحمه الله في منهاج السنة (٦/ ١٨٢، ٢٣٧، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٩، ٣٥٢-٣٥٤) من الطبعة الجديدة. وحاصل كلامه أنه لم تثبت هذه القصة بسند صحيح يمكن الاعتماد عليه.

ومن ذلك ما اشتهر من ردّ عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان، حتى شهد له أبو سعيد الخدري رضي الله عنه[1].

ومن ذلك ردّ علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق[2]. وقد ظهر منه أنه كان يحلّف على الحديث[3].

ومن ذلك ردُّ عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه[4].

وظهر من عمر نهيُهُ لأبي موسى وأبي هريرة عن الحديث عن الرسول ﷺ[5]،

---

(١) متفق عليه من حديث عبيد بن عمير أن أبا موسى استأذن على عمر. . . (المعتبر ص١٢٣).

(٢) الرواية عن معقل بن سنان الأشجعي، وتكنيته بأبي سنان لم نجد لها ذكراً في تقريب التهذيب، فلعله وهم من المصنف. والحديث أخرجه أحمد ٣/ ٤٨٠ و ٤/ ٢٨٠، والترمذي ١١٤٥ وقال حسن صحيح، والنسائي ٦/ ١٢١، ١٩٨ (المسند الجامع ١٥/ ٣٤٧). والحديث هو ما ورد عن عبدالله بن مسعود «أنه أُتي في امرأة تزوّجها رجل فمات عنها ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها. فاختلفوا إليه شهراً لا يفتيهم. ثم قال: أرى لها صَدَاق نسائها، لا وكس ولا شطط، ولها الميراث، وعليها العدة. فشهد معقل بن سنان الأشجعي أن رسول الله ﷺ قضى في بروعَ بنتِ واشقٍ بمثل ما قضيت» وهذا لفظ النسائي. وأما ردّ عليّ لهذا الخبر، ففيما رواه عبدالرزاق في مصنّفه (٦/ ٢٩٣) عن الحكم بن عيينة، أن عليّاً كان يجعل لها الميراث وعليها العدة، ولا يجعل لها صداقاً. قال الحكم: وأُخبر بقول ابن مسعود، فقال: لا نصدِّق الأعراب على رسول الله ﷺ.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) ردّ عائشة على ابن عمر في هذا أخرجه البخاري (٣/ ١٥٢ فتح) من رواية ابن عباس عنها رضي الله عنهم وأخرجه مسلم (ح٩٢٨-٩٢٩).

(٥) نهي عمر لأبي موسى: نقل ابن كثير «أن ابن عمر قال له لما بعثه إلى العراق «إنك تأتي قوماً لهم في مساجدهم دويّ بالقرآن كدوي النحل، فدعهم على ما هم عليه ولا تشغلهم بالأحاديث» ولم يعزُه ابن كثير إلى مصدر. وأما نهيه لأبي هريرة فقد نقل ابن كثير عن أبي زرعة الدمشقي بسنده أن عمر قال لأبي هريرة: «لتتركنّ الحديث عن رسول الله ﷺ أو لألحقنّك بأرض دوسٍ» (تاريخ ابن كثير ٨/ ١٠٦، ١٠٧).

وأمثال ذلك مما يكثر.

وأكثر هذه الأخبار تدل على مذهب من يشترط عدداً في الراوي، لا على مذهب من يشترط التواتر، فإنهم بأجمعهم لم يشترطوا التواتر[1].

لكنا نقول في الجواب عما سألوا عنه: الذي رويناهُ قاطعٌ في عملهم، وما ذكرتُموه ردٌّ لأسبابٍ عارضة تقتضي الردّ، ولا تدلّ على بطلان الأصل، كما أن ردَّهم بعض نصوص القرآن، وتركَهُمْ بعض أنواع القياس، وردَّ القاضي بعض أنواع الشهادات، لا يدل على بطلان الأصل.

ونحن نشير إلى جنس المعاذير في رد الأخبار والتوقف فيها:

أما توقف رسول الله ﷺ عن قبول خبر ذي اليدين فيحتمل ثلاثة أمور:

أحدها: أنه جُوِّز الوهم عليه، لكثرة الجمع، وبُعد انفراده بمعرفة ذلك مع غفلة الجميع، إذ الغلطُ عليه أقرب من الغلط على الجمع الكثير، وحيث تظهَر أمارات الوهم يجب التوقف.

الثاني: أنه وإن علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلِّمهم وجوبَ التوقف في مثله، ولو لم يتوقَّفْ لصار التصديقُ مع سكوت الجماعة سنّةً ماضية، فحسَمَ سبيل ذلك.

الثالث: أنه قال قولاً لو عُلِمَ صدقاً[2] لظهر أثره في حق الجماعة، واشتغلت ذمتهم، فأُلحِقَ بقبيل الشهادة، فلم يُقبَلْ فيه قول الواحد.

والأقوى ما ذكرنا من قبل.

نعم: لو تعلّق بهذا من يشتَرِطُ عَدَدَ الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة، ويلزمه أن تكون في جمعٍ يسكت عليه [١/ ١٥٤] الباقون؛ لأنه كذلك كان.

أما توقّف أبي بكر في حديث المغيرةِ في توريث الجدة، فلعله كان هناك وجهٌ اقتضى التوقف، وربما لم يطلع عليه أحد، أو لينْظُرَ أنه حكمٌ مستقر أو منسوخ، أو ليعلم هل عند غيره مثلُ ما عنده ليكون الحكم أوكد، أو خلافُهُ

(١) ب: «فإنهم لم يجتمعوا فينتظروا التواتر».
(٢) كذا في ب. في ن: «إذا ظهر صدقاً».

فيندفع؛ أو توقَّف في انتظار استظهار بزيادة، كما يستظهِرُ الحاكم بعد شهادةِ اثنين على عزم[1] الحكم إن لم يصادف الزيادة، لا على عزم الرّدّ، أو أظهَرَ التوقُّف لئلا يكثر الإقدام على الرواية عن تساهل. ويجب حمله على شيء من ذلك إذ ثبتَ منه قطعاً قبولُ خبر الواحد[2]، وتركُ الإنكار على القائلين به.

وأما ردّ حديث عثمان في حق الحكم بن أبي العاص، فلأنه خبرٌ عن إثبات حقٍّ لشخص، فهو كالشهادة لا تثبتُ بقول واحد، أو توقَّفا لأجل قرابة عثمان من الحَكَم، وقد كان معروفاً بأنه كَلِفٌ بأقاربه، فتوقَّفا تنزيهاً لعِرْضِهِ ومَنْصِبه من أنْ يقول متعنِّتٌ: إنما قال ذلك لقرابته، حتى ثبت ذلك بقول غيره، أو لَعلَّهما توقّفا ليسنّا للناس التوقف في حق القريب الملاطِف، ليُتَعَلَّم منهما التثبت في مثله[3].

وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجاً إليه، ليدفع به سياسةَ عمر عن نفسه لمّا انصرف عن بابه بعد أن قرع ثلاثاً، كالمترفع عن المثول ببابه، فخاف أن يصيرَ ذلك طريقاً لغيره إلى أن يروي الحديث على حسب غرضه، بدليل أنه لما رَجَع مع أبي سعيد الخدري وشهد له، قال عمر: «إني لم أتّهمْك، ولكني خشيت أن يتقوّل الناس على رسول الله ﷺ»، ويجوز للإمام التوقُّف مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة.

كيف ومثلُ هذه الأخبار لا تساوي في الشهرة والصحة أحاديثنا في نقل القبول عنهم[4].

---

(١) ب: «جزم».
(٢) ليت المصنّف ذكر بعض الوقائع التي تدل على ذلك من فعل الصدّيق. رضي الله عنه!!
(٣) لم نجد قصة الحكم مع النبي ﷺ في كتب الحديث المشهورة، فلعلها من وضع الرافضة. وقد ذكرها ابن كثير في البداية والنهاية (٧/ ١٧١) و ٩/ ٦١ ونقل في (٧/ ١٠٨) أصل القصة عن ابن سعد.
(٤) كان الأولى تأخير هذه الجملة في آخر أحاديث الشبهة الأولى، فذلك من حسن التأليف.

وأما ردّ عليّ خبر الأشجعيّ، فقد ذَكَرَ علّته، وقال: كيف نَقْبَلُ قولَ أعرابيٍّ بوّالٍ على عقبيه؟[1] بيّنَ أنه لم يعرف عدالته وضبطَهُ. ولذلك وصفه بالجَفَاءِ وترك التنزُّهِ عن البول، كما قال عمر في فاطمة بنت قيس في حديث السكنى: «لا ندع كتابَ ربّنا وسنَّة نبيِّنا لقول امرأةٍ لا ندري أصدقت أم كذبت»[2].

فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الأخبار.

الشبهة الثانية: تمسكهم بقوله تعالى: **﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم﴾** [الإسراء:٣٦] **﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾** [الأعراف:٣٣] وقوله تعالى: **﴿وما شهدنا إلا بما علمنا﴾** [يوسف:٨١] وقوله تعالى: **﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيَّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾** [الحجرات:٦] والجهالة في قول العدل حاصلة.

وهذا باطل من أوجه:

الأول: أن إنكارهم القول بخبر الواحد غيرُ معلومٍ ببرهان قاطع، بل يجوز الخطأ فيه، فهو إذاً حكم بغير علم.

الثاني: أن وجوب [١/ ١٥٥] العمل به معلوم بدليل قاطع من الإجماع، فلا جهالة فيه.

الثالث: أن المراد من الآيات مَنْعُ الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع، والفتوى بما لم يروِ ولم يَنْقُلْه العدول.

الرابع: أن هذا لو دلَّ على ردّ خبر الواحد، لدلّ على رد شهادة الاثنين، والأربعة، والرجل والمرأتين، والحكم باليمين، فكما عُلِمَ بالنص في القرآن

---

(١) لم نجد الرواية بهذا اللفظ عند تخريجنا للقصة فيما تقدم.

(٢) قول عمر: «لا ندع كتاب ربنا... لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت» رواه مسلم وأبو داود والترمذي ٢/١١٨ والمرأة هي فاطمة بنت قيس. وما ذكرناه من قول عمر هو الصواب في الرواية لا ما ذكره المصنف من قوله: «أصدقت أم كذبت». ففي المعتبر (ص١٦٩) قال الزركشي «أما قوله: لا ندري أصدقت أم كذبت، فممّا أنكروه على المصنف -يعني ابن الحاجب- وليس بمنكر» ثم لم يجد له إلا سنداً واحداً عند الحارثي قال فيه صاحب التنقيح «هذا إسناد مظلم. وفيه ابن عقدة، وهو مجمع الغرائب والمناكير»!!.

وجوبُ الحكم بهذه الأمور مع تجويز الكذب، فكذلك بالأخبار.

الخامس: أنه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة؛ لأنّا لا نتيقن إيمانهم، فضلاً عن ورعهم، ولا نعلم طهارةَ إمامِ الصلاة عن الجنابة والحَدَث، فليمتنع الاقتداء.

الباب الثاني
في شروط الراوي وصفته

وإذا ثبت وجوبُ العمل بخبر الواحد، فاعلم أن كل خبرٍ فليس بمقبول[1].

وافهم أوّلاً أنا لسنا نعنى بالقبول التصديق، ولا بالرد التكذيب، بل يجب علينا قبول قول العدلِ، وربما كان كاذباً أو غالطاً، ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقاً. بل نعني بالمقبول ما يجبُ العمل به، وبالمردود: ما لا تكليف علينا في العمل به.

والمقبول: رواية كلِّ مكلَّفٍ، عَدْلٍ، مسلمٍ، ضابطٍ، منفرداً كان بروايته أو معه غيره.

فهذه خمسة أمور لا بدّ من النظر فيها.

الأول: أن رواية الواحد تقبل، وإن لم تقبل شهادته، خلافاً للجبّائي وجماعته[2]، حيث شرطوا العدد، ولم يقبلوا إلا قول رجلين، ثم لا تثبت روايةُ

---

(١) صواب التعبير أن يقول «فاعلم أن ليس كل خبر مقبولاً» ليفيد أن بعض الأخبار مقبول وبعضها ليس مقبولاً. لأن النفي إن وقع بعد كلٍّ، أفاد الانتفاء عن الجميع، كقول الشاعر: قد أصبحت أمُّ الخيار تدّعي ... عليَّ ذنباً كلَّهُ لم أصنعِ
وإن وقع النفي قبل «كلّ» وتسلط عليها أفاد الانتفاء عن البعض وانظر: معجم علوم اللغة العربية، للمحقق- كلّ، والمغني لابن هشام مع حاشية الأمير ١/ ١٧٠، ومتن التلخيص في البلاغة للقزويني ضمن مجموع المتون (ص٣٣٤).

(٢) كذا في ن. وفي ب: «وجماعة».

كل واحدٍ إلا من رجلين آخرين[1]، وإلى أن ينتهيَ إلى زماننا يكثُرُ كثرةً عظيمة لا يُقْدَرُ معها على إثبات حديث أصلاً.

وقال قوم: لا بد من أربعةٍ، أخذاً من شهادة الزنا.

ودليل بطلان مذهبهم أنا نقول: إذا ثبت قبول قول الآحاد، مع أنه لا يفيد العلم، فاشتراط العددِ تحكُّم، لا يعرف إلا بنصٍّ أو قياس على منصوص. ولا سبيل إلى دعوى النص. وما نُقِلَ عن الصحابة من طلب استظهارٍ فهو في واقعتين أو ثلاثٍ لأسباب ذكرناها. أما ما قضوا فيه بقول عائشة وحدها، وقولِ زوجات رسول الله ﷺ، وقول عبد الرحمن بن عوف، وأبي هريرة وغيرهم، فهو خارج عن الحصر؛ فقد علمنا قطعاً من أحوالهم قبولَ خبر الواحِد، كما علمنا قطعاً ردَّ شهادة الواحد.

وإن أخذوا من قياس الشهادة فهو قياس باطل، إذ عُرِفَ من فعلهم الفرق، بل لا يقاس عليه[2] في شرط الحرِّية والذكورة. واشتُرِط في أخبار الزنا أربعة. وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة القابلة واحد. والمصير إلى ذلك خرقٌ للإجماع. ولا فرق إن وجب [١/١٥٦] القياس.

الشرط الثاني: وهو الأول تحقيقاً، فإن العدد ليس عندنا من الشروط، وهو التكليف، فلا تقبل رواية الصبي لأنه لا يخاف الله تعالى، فلا وازِعَ له من الكذب، فلا تحصل الثقة بقوله. وقد اتَّبعوا في قبول الشهادة سكونَ النفس، وحصولَ الظن، والفاسقُ أوثقُ من الصبي، فإنه يخاف الله تعالى، وله وازع من

---

(١) هذا النقل عن الجبّائي أورده الغزالي هكذا وتابعه فيه الموفق في الروضة، وهو غريب لا يقبل، بل الذي نقله الأصوليّون عنه أنه اشترط لقبول خبر الآحاد أن يرويه اثنان على الأقل في جميع طبقاته، فعن الاثنين اثنان فأكثر، أي أن لا يقل عدد الرواة في كل طبقة عن اثنين، ولو اعتضد خبر راوٍ واحد بنصٍّ أو عَمل بعض الصحابة أو قياس، كفى، قاسَ رواية الاثنين على شهادتهما (شرح الروضة ١/٢٧٩). وانظر: المعتمد لأبي الحسين البصري بتحقيق الشيخ خليل الميس (١٣٨/٢، ١٤٠). فقول الجبائي قول جيّد يوافق ما روي عن الإمام أحمد أنه قال «إياكم وهذه الغرائب» فالغريب الذي انفرد به راو واحد لم يتأيّد بشيء.

(٢) ب: «ولم لا يقاس عليه الخ».

دينه وعقله[1]، والصبي لا يخاف الله تعالى أصلاً، فهو مردود بطريق الأولى.

والتمسُّك بهذا أولى من التمسك بردّ إقراره، وأنه إذا لم يُقبَلْ قوله فيمايحكيه عن نفسه، فبأن لا يقبل فيما يرويه عن غيره أولى؛ فإنَّ هذا يبطل بالعبد، فإنه قد لا يقبل إقراره، وتقبل روايته. فإن كان سببه أنه يتناولَ ملكَ السّيد، وملك السيد معصومٌ عنه، فملكُ الصبي أيضاً محفوظٌ عنه لمصلحته، فما لا يتعلق به قد يؤثر فيه قوله، بل حاله، حتى يجوز الاقتداءُ به، اعتماداً على قوله إنه طاهر، وعلى أنه لا يصلي إلا طاهراً. لكنه كما يجوز الاقتداء بالبَرِّ والفاجر، فكذلك بالصبي والبالغ. وشهادة الفاسق لا تقبل، والصبي أجرأُ على الكذب منه.

أما إذا كان طفلاً مميِّزاً عند التحمُّل، بالغاً عند الرواية؛ فإنه يُقْبَل، لأنه لا خللَ في تحمّله ولا في أدائه. ويدل على جواز سماعِهِ إجماعُ الصحابة على قبول خبرِ ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة، من غير فرْقٍ بين ما تحمَّلوه بعد البلوغ أو قبله. وعلى ذلك درجَ السلفُ والخلف، من إحضار الصِّبْيان مجالِسَ الرواية، ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه في الصِّغَر.

فإن قيل: فقد قال بعض العلماء: تقبل شهادة الصبيان في الجنايات التي تجري بينهم.

قلنا: ذلك منه استدلالٌ بالقرائن، إذا كثُروا وأخبروا قبل التفرُّق، أما إذا تفرقوا فيتطرّقُ إليهم تلقي الباطل[2]. ولا وازع لهم. فمن قضى به فإنما قضى به لكثرة الجنايات بينهم، ولمسيس الحاجةِ إلى معرفتِهِ بقرائن الأحوال، فلا يكون ذلك على منهاج الشهادة.

الشرط الثالث: أن يكون ضابطاً، فمن كان عند التحمُّل غير مميّز، أو كان مغفّلاً لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه، فلا ثِقَة بقولِهِ، وإن لم يكن فاسقاً.

---

(١) قوله: «فإنه يخاف. . .الخ» إلى هنا ثابت في ب وساقط من ن.

(٢) ب: «التلقين الباطل».

الشرط الرابع: أن يكون مسلماً. ولا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل، لأنه متهم في الدين، وإن كان تقبلُ شهادة بعضِهم على بعضٍ عند أبي حنيفة، ولا يخالِفُ في ردِّ روايته. والاعتماد في ردِّها على الإجماع المنعقد على سَلْبِهِ أهليةَ هذا المنصب في الدين، وإن كان عدلاً في دين نفسه، وهو أولى من قولنا: الفاسق مردودُ الشهادة. والكفْرُ أعظم أنواع الفسق، وقد قال تعالى: ﴿**إن جاءكم** [١/١٥٧] **فاسقٌ بنبأٍ فتبيّنوا أن تصيبوا**﴾ [الحجرات:٦] لأن الفاسق متّهم لجرأته على المعصية، والكافر المترهّب قد لا يتّهم، لكن التعويل على الإجماع في سلب الكافِرِ هذا المنصب.

فإن قيل: هذا يتجه في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا، إذ لا يليق في السياسة تحكيمُه في دينٍ لا يعتقد تعظيمَهُ، فما قولكم في الكافِرِ المتأوِّل، وهو الذي قد قال ببدعة يجبُ التكفير بها، فهو معظِّم للدين، وممتنعٌ من المعصية، وغيرُ عالم بأنه كافر، فلِم لا تُقبلَ روايته؟ وقد قبل الشافعي روايةَ بعض أهل البدع[1]، وإن كان فاسقاً ببدعته؛ لأنه متأوّل في نفسه[2].

قلنا: في رواية المبتدع المتأول كلامٌ سيأتي.

وأما الكافر، وإن كان متأوّلاً، فلا تقبل روايته، لأن كل كافر متأوّل، فإن اليهوديّ أيضاً لا يَعْلَمُ كونَه كافراً. أما الذي ليس بمتأولٍ، وهو المعانِدُ بلسانه بعد معرفةِ الحقّ بقلبه، فذلك مما يندر. وتورّع المتأوِّل عن الكذب كتورّع النصراني، فلا ينظر إليه، بل هذا المنصب لا يستفاد إلا بالإسلام، وعُرِف ذلك بالإجماع لا بالقياس.

الشرط الخامس: العدالة. قال اللهُ تعالى: ﴿**إن جاءكم فاسق بنبأٍ فتبيّنوا**﴾ [الحجرات:٦] وهذا زجر عن اعتماد قول الفاسق، ودليلٌ على شرط العدالة في الرواية والشهادة.

[ما تتحقق به العدالة:]

والعدالةُ عبارةٌ عن استقامة السيرة في الدين، ويرجع حاصلها إلى هيئةٍ

---

(١) ن: «رواية المبتدع المتأول».

(٢) كذا في ن. وفي ب: «في فسقه».

راسخةٍ في النفس، تَحْمِلُ على ملازَمَةِ التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصلَ ثقةُ النفوس بصدقه. فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً وازعاً عن الكذب.

ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي.

ولا يكفى أيضاً اجتنابُ الكبائر. بل من الصغائر ما يردُّ به، كسرقة بصلة وتطفيفٍ في حبّةٍ قصداً.

وبالجملة: كل ما يدلُّ على ركاكة دينِه إلى حد يستجرىء على الكذب بالأغراض الدنيوية. كيف وقد شُرِطَ في العدالة التوقِّي عن بعض المباحات القادحة في المروءة، نحو الأكل في الطريق، والبول في الشارع، وصحبة الأرذال، وإفراط المزح.

والضابطُ في ذلك فيما جاوز محل الإجماع: أن يُرَدَّ إلى اجتهاد الحاكم، فما دلّ عنده على جراءته على الكذب رَدَّ الشهادة به، وما لا فلا. وهذا يختلف بالإضافة إلى المجتهدين. وتفصيل ذلك من الفقه، لا من الأصول. وربّ شخصٍ يعتاد الغيبة، ويعلَمُ الحاكم أن ذلك له طبع لا يصبر عنه، ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد أصلاً. فقبولُهُ شهادتَهُ بحكم اجتهاده جائز في حقه. ويختلف ذلك بعاداتِ البلاد، واختلافِ أحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض.

ويتفرّع عن هذا الشرط مسألتان:

مسألة: [خبر مجهول الحال في العدالة]:

قال بعض أهل العراق: العدالة عبارةٌ عن إظهار الإسلام فقط مع سلامتِهِ عن فسقٍ ظاهرٍ، فكل مسلم مجهول عنده عدل[1].

---

(١) أي إن مجهول الحال في العدالة أو الفسق محمول على العدالة ما لم يثبت فسقه، وهذا مذهب أبي حنيفة خلافاً للصاحبين، وجه قول أبي حنيفة قول النبي ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في قذف...» قالوا: ولأن العدالة هي الأصل لأنه ولد غير فاسق، والفسق أمر طارىء مظنون، فلا يجوز ترك الأصل بالظن. وهذا أيضاً مذهب ابن حبان المحدّث. وعليه بنى كتابه المشهور (الثقات). =

وعندنا لا تعرف عدالته [١٥٨/١] إلا بخبرة باطنة، والبحث عن سيرته وسريرته.

ويدل على بطلان ما قالوه أمور:

الأول: أن الفاسقَ مردودُ الشهادةِ والروايةِ بنصّ القرآن. ولِعِلْمِنَا بأن دليل قبول خبر الواحد قبولُ الصحابة إياه وإجماعُهم، ولم ينقل ذلك عنهم إلا في العدل. والفاسقُ لو قبلت روايته لقُبِلَت بدليل الإجماع، أو بالقياس على العدل المجمع عليه: ولا إجماع في الفاسق، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله. فصار الفسقُ مانعاً من الرواية، كالصبا والكفر، وكالرقّ في الشهادة. ومجهولُ الحالِ في هذه الخصال لا يقبل قوله، فكذلك مجهولُ الحال في الفسق، لأنه إن كان فاسقاً فهو مردود الرواية، وإن كان عدلاً أيضاً للجهل به[1]، كما لو شككنا في صباه ورقه وكفره، ولا فرق.

الثاني: أنه لا تقبل شهادةُ المجهول، وكذلك روايته. وإن منعوا شهادةَ المالِ فقد سلَّموا شهادة العقوبات. ثم المجهولُ مردودٌ في العقوبات[2]. وطريق الثقة

= ونُقِل عن ابن الساعاتي الحنفي: أن أبا حنيفة إنما قبل ذلك بالنسبة إلى الرواة من أهل صدر الإسلام حين كان الغالب على الناس العدالة. قال: فأما اليوم فلا بدّ من التزكية، لغلبة الفسق أهـ. وقال أبو بكر الرازي الحنفي: «لا خلاف في الحقيقة بين أبي حنيفة وصاحبيه، فإن أبا حنيفة أفتى في زمن كانت العدالة فيه ظاهرة، والنبي ﷺ عدَّل أهله وقال «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب» فاكتفى أبو حنيفة بتعديل النبي ﷺ، وفي زمن الصاحبين فشا الكذب فاحتاجا إلى السؤال» والفتوى على قولهما (الاختيار لتعليل المختار ٢/ ١٤١، ١٤٢، وشرح الكوكب المنير والتعليق عليه ٢/ ٤١٣).

(١) تم الدليل عند قوله: «فكذلك مجهول الحال في الفسق» أما قوله: «لأنه إن كان فاسقاً الخ» فهو استدلال بنفس القضية المختلف فيها، والنص في ب هو كما في المتن أعلاه. وفي ن: «وإن كان عدلاً فمقبول كما لو...الخ» وهو غير مستقيم أيضاً. فلينظر وليحرّر.

(٢) لا يصلح الاحتجاج عليهم بهذا، لأن الحدود تسقط بالشبهة، فرد أبي حنيفة شهادة المجهول فيها هو لأجل الشبهة، لا لعدم صلاحيته للشهادة، بدليل قبولها عند أبي حنيفة وغيره. في المال. وانظر الاختيار لتعليل المختار (٢/ ١٤٢).

في الرواية والشهادة واحد، وإن اختلفا في بقية الشروط.

الثالث: أن المفتي المجهولَ الذي لا يدرىٰ أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا، يجوز للعامي قبول قوله. وكذلك إذا لم يدرِ أنه عالم أم لا، بل سلَّموا أنه لو لم تعرف عدالته وفسقه فلا يقبل. وأيُّ فرقٍ بين حكاية المفتي عن نفسه اجتهادَه، وبين حكايته خبراً عن غيره.

الرابع: أن شهادةَ الفرع لا تسمع ما لم يعيِّن الفرعُ شاهدَ الأصل وهو مجهولٌ عند القاضي، فَلِمَ يجبُ تعيينُه وتعريفُه إن كان قولُ المجهول مقبولاً؟ وهذا رد على من قبل شهادة المجهول، ولا جواب عنه.

فإن قيل: يلزمه ذكرُ شاهدِ الأصل، فلعل القاضي يعرفه بفسقٍ، فيردُّ شهادته.

قلنا: إذا كان حدُّ العدالة هو الإسلام من غير ظهورِ فسقٍ فقد تحقَّق ذلك، فلِمَ يجبُ التتبُّعُ حتى يظهرَ الفسقُ؟

ثم يبطلُ ما ذكروه بالخبر المرسل، فإنهم لم يوجبوا ذكر الشيخ، ولعل المرويَّ له يعرف فسقه.

الخامس: أن مستندنا في خبر الواحد عملُ الصحابة، وهم قد ردّوا خبر المجهول، فردَّ عمر رضي الله عنه خبر فاطمةَ بنتِ قيس، وقال: كيف نقبلُ قولَ امرأةٍ لا ندري صدقت أم كذبت[1]؟ ورد عليٌّ خَبَرَ الأشجعي في المفوّضة، وكان يحلّف الراوي، وإنما يحلِّف من عَرَفَ من ظاهره العدالة دون الفسق. ومَنْ ردَّ قول المجهول منهم، كان لا ينكِرُ عليه غيرُه، فكانوا بين رادٍّ وساكت، وبمثله ظهر إجماعهم في قبول العدل، إذ كانوا بين قابلٍ وساكتٍ غير منكِرٍ ولا معترض.

---

(١) تقدم التعليق عليه، وقلنا إن صواب الرواية «أحفظت أم نسيت» وعليه فلا تصلح هذه الواقعة مثالاً للمسألة. وأيضاً فإن فاطمة بنت قيس من المهاجرات الأول من قريش، وقد زوّجها النبي ﷺ بعد انقضاء عدتها من أسامة بن زيد. وكانت معروفة الحال بين الصحابة، وهي صحابية، والصحابة عدول عند أهل السنة. وقد روى عنها مسلم خبر الجساسة. ففي كلام الغزالي هنا ما فيه. بل قول عمر هذا دليل لمن منع نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد.

السادس: ما ظهر من حال رسول الله ﷺ في طلب العدالة والعفاف وصدق التقوى فيمن كان يُنْفِذُه للأعمال وأداء [١/ ١٥٩] الرسالة، وإنما طلبَ الأسد الأتقى[١]، لأنه كان قد كلّفهم أن لا يقبلوا إلاّ قول العدل.

فهذه أدلة قوية في محل الاجتهاد، قريبةٌ من القطع. والمسألة اجتهادية لا قطعية.

شبه الخصوم [الدالة عندهم على قبول رواية مجهول الحال]:

وهي أربع:

الأولى: أنه ﷺ قَبِلَ شهادة الأعرابيِّ وحده على رؤية الهلال[٢]، ولم يُعْرَفْ منه إلا الإسلام.

قلنا: وكونه أعرابياً لا يمنع كونه معلومَ العدالةِ عنده، إما بالوحي، وإما بالخبرة، وإما بتزكيةِ من خَبَرَ حالهُ، فمن يسلِّم لكم أنه كان مجهولاً عنده؟

الثانية: أن الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان والأعراب، لأنهم لم يعرفوهم بالفسق، وعرفوهم بالإسلام.

قلنا: إنما قبلوا قول أزواج رسول الله ﷺ وأزواج أصحابه، وكانت عدالتهنّ وعدالةُ مواليهم مشهورة عندهم. وحيث جهلوا ردُّوا، كردّ قول الأشجعي، وقول فاطمة بنت قيس[٣].

الثالثة: قولهم: لو أسلم كافرٌ وشهد في الحال أو روى، فإن قلتم: لا نقبل شهادته، فهو بعيد، وإن قبلتم فلا مستند للقبول إلا إسلامه، وعدمُ معرفةِ الفسقِ منه. فإذا انقضتْ مدّةٌ ولم نعرف منه فسقاً، فطولُ مدة إسلامه لم تُوجِب

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «الأشد التقوى» ولعل صوابه «الأشدّ الأتقى» وفي كتاب الله ﴿إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾ [القصص: ٢٦].

(٢) عن عكرمة عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبيّ ﷺ فقال: إني رأيت الهلال.. قال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ فقال نعم. فأمرهم بالصيام. رواه أبو داود والنسائي (شرح الروضة ١/ ٢٧٨).

(٣) تقدم قريباً التنبيه على ما في الاحتجاج بخبر فاطمة بنت قيس.

رده[1].

قلنا: لا نسلِّم قبولَ روايته، فقد يُسْلِمُ الكذوب، ويبقى على طبعه، فما لم نطلّع على خوفٍ في قلبه وازعٍ عن الكذب، لا نقبل شهادته. والتقوى في القلب، وأصله الخوف. وإنما تدل عليه أفعاله في مصادِرِه ومواردِه. فإن سلّمنا قبولَ روايته فذلك لطروّ إسلامه، وقربِ عهده بالدين. وشتانَ بين من هو في طراوة البداية[2]، وبين من قَسَا قلبه بطول الإلف.

فإن قيل: إذا رجعت العدالة إلى هيئةٍ باطنةٍ في النفس وأصلُها الخوف، وذلك لا يُشَاهَدُ، بل يُسْتَدَلُّ عليه بما ليس بقاطع، بل هو مغلِّبٌ على الظن، وأصل ذلك الخوف هو الإيمان، فذلك يدل على الخوف دلالةً ظاهرة، فلْنَكْتَفِ به.

قلنا: لا يدل عليه، فإن المشاهدةَ والتجربةَ دلّتْ على أن عدة فُسَّاق المؤمنين أكثر من عدد عُدولِهِمْ، فكيف نشكِّك نفوسنا فيما عرفناه يقيناً.

ثم هلاّ اكتُفِيَ بذلك في شهادة العقوبات، وشهادة الأصل، وحال المفتي في العدالة[3]، وسائر ما سلّموه؟

الرابعة: قولهم: يقبل قول المسلم المجهولِ في كون اللحم لحمَ ذكيٍّ، وكونِ الماء في الحمام طاهراً، وكونِ الجاريةِ المبيعة رقيقةً غير مزوَّجة ولا معتدة حتى يحلُّ الوطءُ بقوله، وقولُ المجهولِ في كونه متطهراً للصلاة عن الحدث والجنابة إذا أمَّ الناس، وكذلك قولُ من يخبرِ عن نجاسةِ الماء وطهارته، بناءً على ظاهر الإسلام، وكذلك قول من [١/ ١٦٠] يخبر الأعمى عن القبلة.

---

(١) كذا في ن، وفي ب: «لطولِ مدة إسلامه لم يوجب ردّه».

(٢) كذا في ن. وفي ب «طراوته وبدايته».

(٣) تقدم قريبا بيان وجه الاحتجاج بشهادة الأصل، وبحال المفتي في العدالة. وأما الشهادة في الحدود والقصاص فقد اشترط فيها أبو حنيفة كون حال الشاهد معروفاً، فلا تقبل فيها شهادة مجهول الحال عنده، لأن العقوبات تدرأ بالشبهة. وتقدم قريباً التنبيه على مثل هذا في الحاشية.

قلنا: أما قول العاقِدِ، فمقبولٌ، لا لكونه مجهولاً،لكنه[1] مع ظهور الفسق، وذلك رخصة، لكثرة الفسّاق، ولمسيس حاجتهم إلى المعاملات. وكذلك جواز الاقتداء بالبرّ والفاجر. فلا يشترط [إلا] السَّتْر. أما الخبر عن القبلةِ، وعن طهارةِ الماء، فما لم يحصل سكونُ النفس بقول المخبر فلا يجب قبولُه. والمجهول لا تسكن النفس إليه[2]، بل سكونُ النفس إلى قول فاسقٍ جُرِّبَ باجتناب الكذب أَغلبُ منه إلى قول المجهول، وما يخصُّ العبدَ بينه وبين الله تعالى فلا يبعد أن يُرَدَّ إلى سكون نفسه. فأما الرواية والشهادة فأمرهما أرفع، وخطرهما عام، فلا يقاسان على غيرهما.

وهذه صور ظنية اجتهادية. أما ردّ خبر الفاسق والمجهول، فقريب من القطع[3].

مسألة: [رواية الفاسق المتأوّل]:

الفاسق المتأوّل، وهو الذي لا يعرف فسق نفسه، اختلفوا في شهادته.

وقد قال الشافعي: أقبل شهادة الحنفي، وأحدُّه إذا شرب النبيذ، لأن هذا فسقٌ غير مقطوعٍ به، إنما المقطوعُ به فِسْقُ الخوارج الذين استباحوا الديار، وقتل الذراري، وهم لا يدرون أنهم فسقة.

---

(١) يظهر أن في الكلام هنا سقطاً فالمعنى يقتضي أن يقول: «لكن لأنه مقبول مع ظهور الفسق الخ».

(٢) قوله: «والمجهول لا تسكن إليه النفس» أي في شأن الرواية للسنن والشهادة في الحقوق بين الناس، لأن شأنها عظيم، إذ تبنى عليها الأحكام الشرعية أو القضائية، أما شأن اتجاه شخص ما بخبر مجهول الحال إلى القبلة، ونحو ذلك، فأمره يسير إن حصل الخطأ، ولو كلّف الناس أن يبحثوا عن عدالة المخبر عن القبلة، وعن طهارة الماء ونجاسته، وكون اللحم المقدم للطعام لحم مذكًّى، لعظمت المشقة في ذلك، فاكتفي فيها بسكون النفس إلى قول المخبر تيسيراً وتسهيلاً.

(٣) أي لقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق...﴾ [الحجرات:٦] ونحوه من الأدلة التي تقدم ذكرها. هذا بالنسبة إلى الفاسق، أما مجهول الحال ففي شهادته الخلاف المتقدم، فليس ردّ شهادته مقطوعاً به ولا قريباً من القطع.

وقد قال الشافعي: أقبلُ شهادةَ أهل الأهواءِ إلا الخطّابيّة[1] من الرافضة، لأنهم يرون الشهادَةَ بالزورِ لموافقيهم في المذهب[2].

واختار القاضي: أنه لا تقبل رواية المبتدع وشهادته، لأنه فاسق بفعله، وبجهلِهِ بتحريمِ فعله، ففسقُهُ مضاعف. وزَعَم أن جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورقّ نفسه.

ومثارُ هذا الخلاف أن الفسق يردُّ الشهادة، لأنه نقصانُ مَنْصِبٍ يَسْلُبُ الأهلية، كالكفر والرقّ، أو هو مردود القول للتهمة. فإن كان للتهمة فالمبتدع متورِّع عن الكذب، فلا يتّهم. وكلام الشافعي مشير إلى هذا، وهو في محل الاجتهاد.

فمذهب أبي حنيفة أن الكفرَ والفسقَ لا يسلبان الأهلية، بل يوجبان التهمة، ولذلك قَبِلَ شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض. ومذهب القاضي أن كليهما نقصان منصب يسلب الأهلية. ومذهب الشافعي أن الكفر نقصانٌ. والفسقُ موجبٌ للرد للتهمة. وهذا هو الأغلب على الظن عندنا.

فإن قيل: هذا مشكل على الشافعي من وجهين:

أحدهما: أنه قضى بأن النكاحَ لا ينعقد بشهادةِ الفاسق، وذلك لسلب الأهلية.

الثاني: أنه إن كان للتهمة فإذا غَلَبَ على ظن القاضي صدقه، فليُقْبلْ؟

قلنا: **أما الأول**: فمأخذه قوله ﷺ: «لا نكاحَ إلا بوليٍّ وشاهديْ عدل»

(١) الخطابية: فرقة من الشيعة قالوا بإلهية جعفر بن محمد، وإلهيّة آبائه، وزعموا أن الدنيا لا تفنى، وأن الجنة ما يكون في الدنيا من النعم، وأن النار ما في الدنيا من النقم. نسبوا إلى أبي الخطاب الأسدي الذي شرع لهم هذا الباطل. واستحلوا الخمر والزنا وسائر المحرمات. ودانوا بترك الصلاة والزكاة. قتل أبو الخطاب بالكوفة، قتله عيسى بن موسى صاحب الخليفة المنصور (انظر الملل والنحل للشهرستاني ص٧٦).

(٢) وينقل عن الشافعي أيضاً أنه قال: ما قومٌ أشهد بالزور من الرافضة. وعن أحمد رواية بقبول رواية المبتدع الذي لا يدعو إلى بدعته. وعنه رواية أخرى بعدم القبول مطلقاً وهو قول الإمام مالك والباقلاني والجبّائي (شرح الروضة ١/ ٢٨٣).

وللشارع أن يشترط زيادةً على أهلية الشهادة، كما شرطَ الوليّ[1]، وكما شرط في الزنا زيادةَ عدد.

وأما الثاني: فسببه أنّ الظنون تختلف، وهو أمرٌ خفيٌّ ناطه الشرع بسببٍ ظاهرٍ، وهو عددٌ مخصوص [١/١٦١] ووصْفٌ مخصوص، وهو العدالة، فيجب اتباع السَّبب الظاهر دون المعنى الخفيّ، كما في العقوبات، وكما في رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر، فإنه قد لا يتّهم[2] وتردُّ شهادَتُه، لأن الأبوة مظنة للتهمة. فلا ينظر إلى الحال، وإنما مظنة التُّهمة ارتكابُ الفسق مع المعرفةِ، دون من لا يعرف ذلك.

ويدل أيضاً على صحة مذهب الشافعي قبول الصحابة قولَ الخوارج في الإخبار والشهادة، وكانوا فَسَقَةً متأولين. وعلى قبول ذلك دَرَجَ التابعون، لأنهم متورّعون عن الكذب[3] جاهلون بالفسق.

فإن قيل: فهل يمكن دعوى الإجماع في ذلك؟

قلنا: لا، فإنا نعلم أن علياً والأئمةَ قبلوا قولَ قتلةِ عثمانَ والخوارج، لكن لا نعلم ذلك من جميع الصحابة، فلعل فيهم من أضمر إنكاراً، لكن لم يردّ على الإمام في محل الاجتهاد، فكيف ولو قَبِلَ جميعُهُمْ خَبَرَهُم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فِسْقَهم. وكيف يُفْرَضُ والخوارجُ من جملة أهل الإجماع، وما اعتقدوا فسقَ أنفسهم، بل فِسْقَ خصومِهِمْ، وفسقَ عثمان وطلحة. ووافقهم عليه عمار بن ياسر، وعديُّ بن حاتم، وابن الكوّاء، والأشترُ النَّخَعي، وجماعةٌ من الأمراء. وعليٌّ في تقيةٍ من الإنكار عليهم خوف

(١) كذا في ن. وفي ب: «كما شرط في الولي».
(٢) ب: «قد يتهم».
(٣) هذا بالنسبة إلى الخوارج مستقيم أما المنتسبون إلى التشيّع والرفض فقد درج المحدّثون على ردّد روايتهم. فإن الكذب عندهم أصبح أحلى من الصدق! وذلك لسوء فهمهم لقضيّة التقية، وهذا بخلاف الخوارج، فإنهم يتشدّدون في الكذب جداً، حتى إن بعضهم ليعتبر الكذب كفراً. فهم والشيعة على طرفي نقيض فكيف يجمعان على صعيد واحدٍ، ومن هنا فالصحيح قبول رواية الخارجي، وردّ خبر المنتسب إلى التشيع.

الفتنة.

فإن قيل: لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لَفَسقُوا.

قلنا: ليس الأمر كذلك، فليس الجهلُ بما يفسِّق ويكفِّرُ فسقاً وكفراً.

وعلى الجملة فقبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا ردّ خبر الفاسق للتهمة، ولم يتّهموا المتأوّل[١]. والله أعلم.

خاتمة جامعة للرواية والشهادة

اعلم أن التكليف، والإسلام، والعدالة، والضبط، يشترك فيه الرواية والشهادة. فهذه أربعة.

أما الحرية، والذكورة، والبصر، والقرابة، والعدد، والعداوة: فهذه الستة تؤثّر في الشهادة دون الرواية، لأن الرواية حكمها عامٌّ لا يختص بشخصٍ حتى تؤثر فيه الصداقةُ والقرابةُ والعداوةُ، فيروي أولادُ رسول الله ﷺ عنه، ويروي كل ولدٍ عن والده.

والضريرُ الضابطُ للصوت تُقْبَلُ روايتُه وإن لم تقبل شهادته، إذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتماداً على صوتها، وهم كالضرير في حقها.

ولا يشترط كون الراوي عالماً فقيهاً، سواءً خالف ما رواه القياسَ أو وافق، إذ رُبَّ حامل فقهٍ غيرِ فقيه، وربَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقه منه»[٢] فلا يشترط إلا الحفظ، ولا يشترط مجالسةُ العلماءِ وسماعُ الأحاديث، بل قبلت الصحابة قولَ أعرابيٍّ لم يروِ إلا حديثاً واحداً[٣]. نعم: إذا عارَضَهُ حديثُ العالِم

(١) للعلماء اختلاف في رواية المبتدع الذي لا يكفّر ببدعته: فقال مالك: روايته مردودة، وقال الشافعي: تقبل روايته إن لم يكن ممن يستحل الكذب لنصر بدعته، كالخطابية. وقال النووي والسيوطي: تقبل إن لم يكن داعياً إلى بدعته (انظر تدريب الراوي ص٢١٤-٢١٦).

(٢) هذا جزء من الحديث المشهور المتقدم «نضر الله عبداً سمع مقالتي فأداها...».

(٣) وهو معقل بن سنان الأشجعي راوي الحديث في شأن المفوضة.

الممارِسِ ففي الترجيح نظر سيأتي[1].

ولا تقبلُ روايةُ من عُرِفَ باللعب [١/ ١٦٢] والهزل في أمر الحديث، أو بالتساهل في أمر الحديث، أو بكثرة السهو فيه، إذ تبطل الثقة بجميع ذلك. أما الهزل والتساهل في حديث نفسه، فقد لا يوجب الرد.

ولا يشترط كون الراوي معروف النَّسب، بل إذا عُرِفَ عدالةُ شخصٍ بالخبرة قُبِلَ حديثُه وإن لم يكن له نسب، فضلاً عن أن يكون ممن لا يعرف نسبه.

[رواية المجهول العين]:

ولو روىٰ عن مجهولِ العين لم نقبله، بل من يقبل رواية المجهول صفتُه لا يقبلُ روايةَ المجهولِ عينُه، إذ لو عُرِفَ عينُه ربما عرفه بالفسق، بخلاف من عُرِفَ عينُهُ ولم يُعْرَف بالفسق. فلو روى عن شخصٍ ذَكَرَ اسمَه واسمُه مردَّدٌ بين مجرَّحٍ وعدْلٍ فلا يقبل، لأجل التردد.

الباب الثالث
في الجرح والتعديل

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول
في عدد المزكي

وقد اختلفوا فيه. فشرَط بعض المحدّثين العدَدَ في المزكي والجارح، كما في مزكِّي الشاهد.

وقال القاضي: لا يشترط العدد في تزكية الشاهد، ولا في تزكية الراوي، وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهارَ بعدد المزكي.

---

(١) أي في (باب ما ترجّح به الأخبار) في آخر المستصفى.

وقال قوم: يشترط في الشهادة دون الرواية.

وهذه مسألة فقهية. والأظهر عندنا أنه يشترط في الشهادةِ دون الرواية، وهذا لأن العدد الذي تثبت به الرواية، لا يزيد[1] عن نفس الرواية.

فإن قيل: صحَّ من الصحابة قبولُ رواية الواحد، ولم يصحّ قبولُ تزكيةِ الواحد، فيُرْجَعُ فيه إلى قياس الشرع.

قلنا: نحن نعلم مما فعلوه كثيراً مما لم يفعلوه، إذ نعلم أنهم كما قبلوا حديث الصدّيق رضي الله عنه، كانوا يقبلون تعديله لمن روى الحديث. وكيف يزيدُ شرطُ الشيء على أصله؟ والإحصان يثبُتُ بقول اثنين، وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة، ولم يُقَسْ عليه. وكذلك نقول: تقبل تزكية العبدِ والمرأة في الرواية، كما تقبل روايتُهما.

وهذه مسائل فقهية تثبت بالمقاييس الشبهية، فلا معنى للإطناب فيها في الأصول.

الفصل الثاني
في ذكر سبب الجرح والتعديل.

قال الشافعي: يجب ذكرُ سبب الجرح دون التعديل، إذ قد يُجَرِّح بما لا نَرَاهُ جارحاً، لاختلاف المذاهب فيه. وأما العدالة فليس لها إلا سبب واحد.

وقال قوم: مطلق الجرحِ يُبْطِلُ الثقة، ومطلق التعديل لا يحصّل الثقة، لِتَسارُع الناس إلى البناء على الظاهر، فلا بد من ذكر سببه.

وقال قوم: لا بد من السبب فيهما جميعاً ، أخذاً بمجامع كلام الفريقين.

وقال القاضي: لا يجب ذكر السبب فيهما جميعاً؛ لأنه إن لم يكن بصيراً بهذا الشأن [١/ ١٦٣] فلا يصلح للتزكية، وإن كان بصيراً فأي معنى للسؤال؟

والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكِّي، فمن حصلت الثقةُ

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد الخ».

ببصيرتِهِ يكتفى بإطلاقه. ومن عرفت عدالته في نفسه، ولم تُعْرَف بصيرتُه بشروطِ العدالة، فقد نراجعه إذا فقدنا عالماً بصيراً به. وعند ذلك نستفصله.

[تعارض الجرح والتعديل:]

أما إذا تعارَضَ الجرحُ والتعديلُ قدمنا الجرح، فإن الجارحَ اطلع على زيادةٍ ما اطلع عليها المعدِّل، ولا نفاها، فإن نفاها بطلتْ عدالة المزكّي، إذ النفيُ لا يعلم إلا إذا جرّحه بقتلِ إنسانٍ، فقال المعدِّل: رأيتُه حيًّا بَعْدَهُ، تعارضا.

وعدد المعدِّل إذا زاد قيل إنه يقدم على الجارح، وهو ضعيف، لأن سبب تقديم الجرح اطلاعُ الجارح على مزيد، ولا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

الفصل الثالث

في نفس التزكية

وذلك إما بالقول، أو بالرواية عنه، أو بالعمل بخبره، أو بالحكم بشهادتِهِ. فهذه أربعة:

أعلاها: صريحُ القول، وتمامُه أن يقول: هو عدلٌ رضاً، لأني عرفت مِنْهُ كيتَ وكيتَ. فإن لم يذكر السببَ وكان بصيراً بشروط العدالة كفى.

الثانية: أن يروى عنه خبراً. وقد اختلفوا في كونه تعديلاً. والصحيح أنه إن عُرِفَ من عادته، أو بصريح قولِهِ، أنه لا يستجيزُ الرواية إلا من عدلٍ[1]، كانت الروايةُ تعديلاً، وإلا فلا، إذ من عادةِ أكثرِهِمُ الروايةُ من كل من سمعوه، ولو كُلِّفوا الثناءَ عليهم سكتوا، فليس في روايته ما يصرِّح بالتعديل.

فإن قيل: لو عرفه بالفسق، ثم روى عنه، كان غاشاً في الدين؟

---

(١) كما هو شرط البخاري مثلا، فوجود الراوي في سند من أسانيد البخاري في صحيحه تعديل له. غير أن هذه قاعدة أغلبيّة، ففي صحيحه ثلاثة وثمانون رجلا ممّن تكلم فيهم بالضعف. كذا في تدريب الراوي (ص٥٢) وكذا من ورد في أسانيد مسلم، قال ابن حجر: هذا إن خرّجا له في الأصول: فأما في المتابعات والشواهد والتعاليق فهذا يتفاوت الخ» (هدْيُ الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر ص٣٨٤).

قلنا: لم يوجب على غيره العمل، لكن قال: سمعت فلاناً قال كذا. وصدَقَ فيه، ثم لعلَّه لم يعرفه بالفسق ولا بالعدالة فروىٰ وَوَكَلَ البحث إلى من أراد القبول.

الثالثة: العملُ بالخبر، إن أمكن حملُهُ على الاحتياط، أو على العمل بدليلٍ آخر وافَقَ الخبر، فليس بتعديل، وإن عرفنا يقيناً أنه عَمِلَ بالخبر، فهو تعديل، إذ لو عمل بخبرِ غيرِ العدل لفسق، وبطلت عدالته.

فإن قيل: لعله ظن أن مجرد الإسلام، مع عدم الفسق، عدالةٌ.

قلنا: هذا يتطرّق إلى التعديل بالقول.

ونحن نقول: العمل كالقول. وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة. وما ذكرناهُ تفريع على الاكتفاء بالتعديل المطلق، إذ لو شُرِطَ ذِكرُ السبب لشُرِطَ في شهادةِ البيعِ والنكاحِ عَدُّ جميع شرائط الصحة، وهو بعيد.

فإن قيل: لعله عرفه عدلاً، ويعرفُهُ غيرهُ بالفسق.

قلنا: من عرفه لا جَرَمَ لا يلزمه العمل به، كما لو عدَّلَ صريحاً[1].

الرابعة: أن يحكم بشهادتِهِ، فذلك أقوى من تزكيتِهِ بالقول.

أما تركُ الحكم بشهادتِهِ وبخبره فليس جرحاً، إذ قد يَتَوقَّف في شهادة العدل وروايته لأسبابٍ سوى الجرح. [١/ ١٦٤] كيف وتَرْكُ العمل لا يزيد على الجرح المطلق، وهو غير مقبولٍ عند الأكثرين؟

وبالجملة إن لم ينقدح وجهٌ لتركِهِ العمل من تقديمٍ أو دليل آخر فهو كالجرح المطلق.

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «كما لو عدّل جريحاً» وهنا في هامش نسخة ن تعليق نصه «يعني لو عدّله صريحاً لا يلزمِ غيرَ المزكي العمل، فلذا إذا عمل بخبره لا يلزم غير العامل بالخبر العمل بقول المزكّي».

الفصل الرابع
في عدالة الصحابة رضي الله عنهم

والذي عليه سلف الأمة وجماهيرُ الخلف، أن عدالتهم معلومةٌ بتعديلِ الله عز وجلّ إياهم، وثنائِه عليهم في كتابه. فهذا معتقَدُنا فيهم، إلا أن يثبت بطريقٍ قاطعٍ ارتكابُ واحدٍ لفِسقٍ، مع علمِهِ به. وذلك مما لم يثبت. فلا حاجة لهم إلى التعديل، قال الله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾** [آل عمران: ١١٠] وقال تعالى: **﴿وكذلك جعلناكمْ أمّةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾** [البقرة:١٤٣] وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر، وقال تعالى: **﴿لقد رضي اللهُ عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾** [الفتح:١٨] وقال عزّ وجل: **﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسانٍ رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾** الآية [التوبة: ١٠٠] وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والأنصار في عدةِ مواضع وأحسن الثناءَ عليهم.

وقال [النبيّ] ﷺ: «خيرُ الناس قرني، ثم الذين يلونهم»[1] وقال ﷺ: «لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما بَلَغَ مُدَّ أحدهم ولا نصيفَه»[2] وقال ﷺ: «إن الله اختارَ لي أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً»[3].

فأيُّ تعديلٍ أصحُّ من تعديلِ علاّمِ الغيوب سبحانه، وتعديل رسولِهِ ﷺ؟ كيف ولو لم يرد الثناءُ لكان فيما اشتهر وتواتَرَ من حالِهِمْ في الهجرة، والجهاد، وبذل المُهَجِ، والأموال، وقتلِ الآباء والأهلِ، في موالاةِ رسول الله ﷺ ونُصْرَتِهِ، كفايةٌ في القطع بعدالتهم.

---

(١) حديث «خير الناس قرني...» رواه البخاري (٣/٣) ومسلم من حديث ابن مسعود (الفتح الكبير).

(٢) حديث «لو أنفق أحدكم...» أخرجه البخاري (٧/ ٢١ فتح) ومسلم: فضائل الصحابة: (ح ٢٢١، ٣٢٢)، ولفظ البخاري: «لا تَسبّوا أصحابي فلو أنفق أحدكم...الخ».

(٣) «إن الله اختار لي...» أخرج الخطيب عن أنس مرفوعاً «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً واختار لي منهم أصهاراً وأنصاراً» (الفتح الكبير) ونقل قريباً منه من حديث عويمر بن ساعدة عند الطبراني والحاكم.

وقد زعم قوم أن حالهم كحال غيرهم في لزوم البحث.

وقال قوم: حالهم العدالة في بداية الأمرِ إلى ظهور الحرب والخصومات، ثم تغيّر الحال، وسُفِكَت الدماء، فلا بدّ من البحث.

وقال جماهير المعتزلة: عائشةُ وطلحةُ والزبيرُ وجميعُ أهل العراق والشام فُسّاقٌ بقتالِ الإمامِ الحق.

وقال قوم من سلف القدرية: يجب ردُّ شهادةِ عليٍّ وطلحةَ والزبير مجتمعين ومفترقين، لأن فيهم فاسقاً لا نعرفه بعينه.

وقال قوم: نقبل شهادة كلٍّ واحد إذا انفرد، لأنه لم يتعيّن فسقه، أمّا إذا كان مع مخالفِهِ فشهدا رُدّا، إذ نعلم أن أحدهما فاسق[1].

وشك بعضهم في فِسْقِ عثمانَ وقَتَلَتِهِ[2].

وكل هذا جراءة على السلف، على خلاف السُّنة. بل قال قوم: ما جرى بينهم ابتَنَى على الاجتهاد، وكل مجتهد مصيب، أو المصيبُ واحدٌ، والمخطىء معذورٌ لا نرد شهادته.

وقال قوم: ليس ذلك مجتهداً فيه، ولكن قتلَةُ عثمانَ والخوارجُ مخطئون قطعاً، لكنهم جهلوا خطأهم [١/ ١٦٥] وكانوا متأولين، والفاسقُ المتأوّل لا ترد روايته. وهذا أقرب من المصير إلى سقوط تعديلِ القرآن مطلقاً[3].

---

(١) هذا مذهب واصل بن عطاء، من المعتزلة، ذكر ذلك العلائي في تحقيق منيف الرتبة (ص٧٣).

(٢) كذا في النسختين. ولعل صوابه «ولم يشكّ بعضهم الخ» إذ يناظر هذا ما جاء في تحقيق منيف الرتبة (ص٧٣): «وقال بعض المصنفين: أما قتلة عثمان رضي الله عنه فلا شك في فسقهم لعدم التأويل الحامل لهم على ذلك».

(٣) انظر لتحقيق هذه المسألة المهمة رسالة العلامة العلائي المسمّاة «تحقيق منيف الرتبة، لمن ثبت له شريف الصحبة» وقد نشرتها مؤسسة الرسالة سنة ١٤١٢هـ بتحقيقنا. وفيها أيضاً تحقيق للمسألة التالية، وهي: من هو الصحابي. وأودّ التنبيه إلى أن قتلة عثمان لم يكن فيهم أحد من الصحابة مطلقاً، ذكره العلائي في تحقيق منيف الرتبة (ص٧٣) فلا إشكال في فسقهم ورد شهادتهم وروايتهم.

[من هو الصحابي؟]

فإن قيل: القرآن أثنى على الصحابة، فمن الصحابيّ؟ أَمَنْ عاصرَ رسول الله ﷺ، أو من لقيه مرة، أو من صحبه ساعة، أو من طالت صحبته؟ وما حدُّ طولها؟

قلنا: الاسمُ لا يطلق إلا على من صحبه، ثم يكفى للاسم من حيث الوضْعُ الصحبةُ ولو ساعةً، ولكن العرفُ يخصّص الاسم بمن كثرت صحبته[1].

ويعرف ذلك بالتواتُرِ والنقلِ الصحيح، وبقولِهِ إني صحابيّ كثرت صحبتي[2]. ولا حد لتلك الكثرة بتقدير، بل بتقريب.

الباب الرابع
في مستند الراوي، وكيفية ضبطه

ومستنده: إما قراءةُ الشيخ عليه، أو قراءتُهُ على الشيخ، أو إجازتُه، أو مناوَلتُهُ، أو رؤيتُه بخطِّهِ في كتاب.

فهي خمس مراتب:

الأولى: وهي الأعلى: قراءةُ الشيخ في معرض الإخبار ليرويَ عنه.

وذلك يسلط الراوي على أن يقول: حدثنا، وأخبرنا، وقال فلان، وسمعته يقول.

الثانية: أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت، فهو كقوله: هذا صحيح.

فتجوزُ الروايةُ به، خلافاً لبعض أهل الظاهر، إذ لو لم يكن صحيحاً لكان سكوتُه وتقريرُه عليه فِسْقاً قادحاً في عدالته. ولو جوّزنا ذلك، لجوّزنا أن يكذب

---

(١) وهذا هو المعتمد عند الأصوليين، وطريقة المحدّثين اطلاق اسم الصحابي على من صحب النبي ﷺ ولو لحظة.

(٢) كذا في ن. وفي ب: «وبقول الصحابي: كثرت صحبتي».

إذا نطق بكونه صحيحاً. نعم لو كان ثمّ مخيلَةُ قلّةِ اكتراثٍ[1] وغفلةٍ فلا يكفى السكوت.

وهذا يسلّط الراوي على أن يقول: أخبرنا أو حدّثنا فلانٌ قراءةً عليه. أمّا قوله: «حدّثنا» مطلقاً، أو «سمعت فلاناً» فاختلفوا فيه. والصحيح أنه لا يجوز، لأنه يُشْعِرُ بالنطق، لأن الخَبر والحديثَ والمسموعَ كلُّ ذلك نطقٌ. وذلك منه كذب. إلاّ إذا عُلِمَ بصريح قولِهِ، أو بقرينة حاله، أنه يريد به القراءة على الشيخ، دون سماعِ حديثه.

الثالثة: الإجازة[2]، وهو أن يقول: أجزْتُ لك أن تروي عني الكتابَ الفلانيّ، أو ما صحّ عندَك من مسموعاتي. وعند ذلك يجب الاحتياطُ في تعيين المسموعِ. أما إذا اقتصر على قوله: هذا مسموعي من فلانٍ، فلا تجوز الرواية عنه، لأنه لم يأذن في الرواية، فلعله لا يجوِّز الروايةَ، لخللٍ يعرفه فيه، وإن سمعه. وكذلك لو قال: عندي شهادةٌ: لا يشهدُ، ما لم يقل: أذنتُ لك في أن تشهد على شهادتي، ولم تقم تلك الشهادة في مجلس الحكم، لأن الرواية شهادة، والإنسان قد يتساهَلُ في الكلام، لكن عند جَزْمِ الشهادة قد يتوقّف.

ثم الإجازة تسلّط الراوي على أن يقول: حدّثَنَا، وأخبَرَنا، إجازةً. أما قوله: «حدثنا» مطلقاً فقد جوّزه قوم، وهو فاسد، لأنه يشعر بسماع كلامه، وهو كذب، كما ذكرناه في القراءة على الشيخ.

الرابعة: المناولة. وصورته أن يقول: خذ هذا الكتابَ وحدِّث به عني، فقد

---

(١) هكذا في ب وفي ن: «مخيلة إكراه». ويتبين من وجود احتمال الغفلة في هذه المرتبة الثانية أنها أدنى من المرتبة الأولى في القوة. وهذه المرتبة يسميها بعض المحدثين «العرض» وسواء كان بقراءة الراوي، أو بقراءة غيره وهي أضعف. وانظر علوم الحديث لابن الصلاح ص٣٧.

(٢) وقد اختلف الأئمة في كون الرواية بالإجازة حجة، قال الربيع: كان الشافعي لا يرى الإجازة في الحديث. ونُقل عن الماوردي أنه قطع به في كتابه الحاوي؛ (علوم الحديث لابن الصلاح ص١٥٢) وقد توسع متأخرو المحدثين في العمل بالإجازة والمناولة حتى كاد ذلك أن يقضي على معنى الرواية وفائدتها. وممن أجاز الرواية بها القاضي عياض في «الإلماع».

سمعته من فلان [١/١٦٦].

ومجرّد المناولة دون هذا اللفظِ لا معنى له[١]. وإذا وُجدَ هذا اللفظ فلا معنى للمناولة، فهو زيادةُ تكلُّف أحدثه بعض المحدِّثين بلا فائدة[٢].

ثم كما يجوز رواية الحديث بالإجازة، فيجب العمل به، خلافاً لبعض أهل الظاهر، لأن المقصودَ معرفةُ صحة الخبر، لا عينُ الطريق المعرِّف.

وقوله: هذا الكتاب مسموعي فارْوِهِ عني، في التعريف، كقراءته والقراءةِ عليه.

وقولهم: إنه قادر على أن يحدّثه به، فهو كذلك، لكن أيُّ حاجة إليه؟ ويلزم أن لا تصحَّ القراءةُ عليه، لأنه قادر على القراءة بنفسه، ويجب أن لا يروي في حياة الشيخ، لأنه قاددر على الرجوع إلى الأصل، كما في الشهادة، فدل أن هذا لا يعتبر في الرواية.

الخامسة: الاعتماد على الخط، بأن يرى مكتوباً بخطه: أني سمعتُ من فلانٍ كذا[٣].

فلا يجوز أن يروي عنه، لأن روايتَهُ شهادة عليه بأنه قاله، والخطُّ لا يعرِّفهُ

---

(١) أي لا بد من أن تقترن المناولة بالإجازة، فإن كان الأمر كذلك فهي بمنزلة السماع عند الإمام مالك. لكن قال ابن الصلاح: «الصحيح أن ذلك غير حالّ محلّ السماع، وأنه منحطّ عن درجة التحديث لفظاً، والإخبار قراءةً. وقال: الحاكم: أما فقهاء الإسلام الذين أفتوا في الحلال والحرام فإنهم لم يروه سماعاً، وبه قال (الشافعي وأبو حنيفة والأوزاعي وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل» (علوم الحديث ص١٦٧).

(٢) أي فإن العمدة على اللفظ، دون فعل المناولة، إلاّ أن الإجازة مع المناولة أقوى من الإجازة وحدها، ففيه فائدة تعيين المسموع وتحديده، بخلاف إجازة رواية «مسموعاته» مطلقاً.

(٣) وهي ما يسميه المحدّثون «الوِجادة» وعرفها ابن الصلاح بقوله «أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها بخطه ولم يلْقَهُ، أو لقيه ولم يسمع منه، ولا له منه إجازه ولا نحوها. قال: فله أن يقول: وجدت بخط فلان، أو: في كتاب فلان. قال: ومعظم المحدثين والفقهاء من المالكيين وغيرهم لا يرون العمل بذلك. وحكي عن الشافعي وطائفة من نظّار أصحابه جواز العمل به (علوم الحديث ص١٨٠).

هذا. نعم يجوز أن يقول: رأيتُ مكتوباً في كتابٍ بخطٍّ ظننت أن خطُّ فلانٍ، فإن الخطّ أيضاً قد يشبه الخط.

أما إذا قال: هذا خطي، قُبل قوله، ولكن لا يروي عنه ما لم يسلِّطه على الرواية بصريح قوله، أو بقرينة حاله، كالجلوس لرواية الحديث.

أما إذا قال عدْلٌ: هذه نسخةٌ صحيحة من صحيح البخاري مثلاً، فرأى فيه حديثاً، فليس له أن يروي عنه[1].

لكن هل يلزمه العمل به؟

إن كان مقلداً فعليه أن يسأل المجتهد، وإن كان مجتهداً فقد قال قوم: لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه. وقال قوم: إذا علم صِحَّة النسخة بقول عدلٍ جازَ العمل؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صُحُفَ الصدقات إلى البلاد، وكان الخَلقُ يعتمدون تلك الصحف بشهادةِ حامل الصَّحِيفةِ بصحتها، دون أن يسمعه كل واحدٍ منه، فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن.

وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروي إلا ما يَعْلَمُ بسماعِهِ أوّلاً، وحفظِه وضبطِه إلى وقت الأداء، بحيث يعلم أن ما أداه هو الذي سمعه، ولم يتغير منه حرف. فإن شك في شيء منه فليترك الرواية.

ويتفرع من هذا الأصل مسائل:

مسألة: [رواية الحديث المشكوك فيه]:

إذا كان في مسموعاتِهِ عن الزهري مثلاً حديثٌ واحدٌ شكَّ أنه سمعه من

---

(١) هذا في أيامهم حيث النسخ قليلة محدودة، وكل نسخة مكتوبة بخطٍ وترتيب يخالف ما عداها. أما في زماننا، فالحمدُ لله قد كثرت النسخ بآليّات الطباعة كثرةً منعت الغلط والتدليس، ولو أن طبعة من الطبعات التي خرج بها آلاف النسخ، اشتملت على أغلاط ودسٍّ وتدليس، لانتقد ذلك أهل العلم، وكشفوا عواره، ولسقطت تلك الطبعة أو صودرتْ. ولم يقع شيء من ذلك فيما نعلم فيما صدر عن المطابع من كتب الحديث، والحمد لله. ومع ذلك فليس لأحد أن يروي شيئاً منها إلا إن كان قد سمعها من المسندين. ولكن العمل بما فيها ثابت صحيح، وعليه دَرَج عامة أهل العلم في عصرنا هذا.

الزهري أم لا؟ لم يجزْ لَهُ أن يقول: سمعت الزهري، ولا أن يقول: قال الزهري، لأن قوله: قال الزهري، شهادةٌ على الزهري، فلا يجوز إلا عن علم، فلعله سمعه من غيره، فهو كمن سمع إقراراً ولم يعلم أن المقِرَّ زيدٌ أو عمرو. فلا يجوز أن يشهد على زيد.

بل نقول: لو سمع مائة حديث من شيخ، وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمعه، ولكنه التبس عليه عينُه، فليس له روايةُ شيء من تلك[1] الأحاديث عنه إذ ما من [١/١٦٧] حديث إلا ويمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه.

[الرواية بغلبة الظن]:

ولو غلب على ظنه في حديثٍ أنه مسموعه من الزهري، لم تجز الرواية بغلبة الظن.

وقال قوم: يجوز، لأن الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن.

وهو بعيد، لأن الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن، ولكن في حقّ الحاكم، فإنه لا يعلم صدق الشاهد، أما الشاهد فينبعي أن يتحقَّق؛ لأن تكليفه أن لا يشهد إلا على المعلوم فيما تمكن فيه المشاهدة ممكن، وتكليفُ الحاكم أن لا يحكم إلا بصدق الشاهد محال. وكذلك الراوي لا سبيل له إلى معرِفَةِ صدق الشيخ، ولكن له طريق إلى معرفة قوله بالسماع، فإذا لم يتحقَّق فينبغي أن لا يروي.

فإن قيل: فالواحد في عصرنا يجوز أن يقول: قال رسول الله ﷺ ولا يتحقق ذلك.

قلنا: لا طريق له إلى تحقق ذلك. ولا يُفْهَمُ من قوله: قال رسول الله ﷺ أنه سمعه، لكن يُفْهَمُ منه أنه سمع هذا الحديث من غيره، أو رآه في كتابٍ يعتمد عليه. وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به، لأنه مرسلٌ لا يدري من أين

(١) كذا في ن. وفي ب: «فليس له روايته بل ليس له رواية شيء من الأحاديث عنه». على أنا نقول: إن مقتضى قواعد الفقه المناظِرة لما هنا أن الحديث الذي شك في سماعه إن اختلط بعدد بالغ الكثرة من الأحاديث المسموعة، كألف مثلاً، فلا ينبغي أن تسقط أحاديثه كلها، كما لو اختلطت اخته من الرضاع بنساء مدينة، فلا يحرمن عليه.

يقوله، وإنما يلزم العملُ إذا ذكر مستنده حتى ينظر في حاله وعدالته. والله أعلم.

مسألة: [إنكار الشيخ ما نُقِل عنه]:

إذا أنكر الشيخ الحديث إنكارَ جاحِدٍ قاطع بكذب الرواي، لم يعمل به، ولم يصر الراوي مجروحاً[1]، لأن الجرح ربما لا يثبُتُ بقول واحد، ولأنه مكذِّبٌ شيخَهُ كما أن شيخَهُ مكذِّبٌ له، وهما عدلان، فهما كبينتين متكاذبتين، فلا يوجِبُ الجرح.

أما إذا أنكر إنكارَ متوقِّفٍ، وقال: لست أذكره، فيعمل بالخبر، لأن الراوي جازمٌ أنه سمعه منه، وهو ليس بقاطعٍ بتكذيبه، وهما عدلان، فصدْقُهُما إذاً[2] ممكن.

وذهب الكرخي[3] إلى أن نسيانَ الشيخِ الحديثَ يبطل الحديث، وبني عليه اطِّراح خبرِ الزهري «أيّما امرأةٍ نكحت بغير إذن وليها»[4] واستدلّ بأنه الأصل، ولأنه ليس للشيخ أن يعمل بالحديث، والراوي فرعه، فكيف يعمل به؟

قلنا: للشيخ أن يعمل به إذا روى العدلُ له عنه، فإن بقي شكٌّ[5] مع رواية العدل فليس له العمل به. وعلى الراوي العملُ إذا قَطَع بأنه سمع، وعلى غيرهما العملُ جمعاً بين تصديقهما. والحاكمُ يجب عليه العمل بقولِ الشاهد المزوِّر الظاهِرِ العدالة، ويَحْرُمُ على الشاهد. ويجب على العاميّ العمل بفتوى المجتهد، وإن تغيّر اجتهادُه، إذا لم يَعْلَمْ تغيُّر اجتهادِه، والمجتهدُ لا يعمل

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «ولم يعمل به لم يصر الراوي...».

(٢) كذا في ب. وفي ن: «فنصدقهما إذا أمكن».

(٣) هو أبو الحسن، عبيدالله بن الحسن بن دلال (٢٦٠-٣٤٠هـ) بغدادي، من قدامى مشايخ الحنفية، وكان معتزليّاً. انتهت إليه رياسة مذهب الحنفية في الفقه والأصول، كان ذا زهد وعبادة (سير أعلام النبلاء - ٣١١٠).

(٤) حديث: «أيما امرأة نكَحتْ بغير إذن وليّها...» رواه الترمذي من طريق الزهري وحسّنه. ورواه غيره. وذكر الترمذي أنّ ابن جريج لقي الزهري فسأله عنه فأنكره (سنن الترمذي ٢/٣٥٣).

(٥) كذا في ب. وفي ن: «فإن بقي إشكاله».

به بعد التغير، لأنه عَلِمَه. فعملُ كل واحدٍ على حسب حاله.

وقد ذهبَ إلى العمل به مالك والشافعي وجماهير المتكلمين، وهذا لأن النسيانَ غالبٌ على الإنسان. وأيُّ محدِّثٍ يحفظ في حينه جميع ما رواه في عمره؟ فصار كشكِّ الشيخ في زيادة في الحديث، [١٦٨/١] أو في إعرابٍ في الحديث، فإن ذلك لا يُبْطِلُ الحديث[1]، لكثرة وقوع الشك فيه، فكذلك أصلُ الحديث.

مسألة: [زيادة الثقة مقبولة]:

انفراد الثقة بزيادةٍ في الحديث عن جماعةِ النَّقَلَةِ مقبول عند الجماهير، سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى، لأنه لو انفرد بنقلِ حديث عن جميع الحفاظ لقبل، فكذلك إذا انفرد بزيادة، لأن العدل لا يُتَّهم ما أمكن.

فإن قيل: يبعد انفرادُه بالحفظ مع إصغاء الجميع.

قلنا: تصديق الجميعِ أولى إذا كان ممكناً. وهو قاطعٌ بالسماعِ، والآخرون ما قَطَعوا بالنفي، فلعلّ الرسول ﷺ ذكره في مجلسين وحيثُ ذَكَرَ الزيادةَ لم يحضرْ إلا الواحد، أو كرَّر في مجلس واحدٍ وذكر الزيادة في إحدى الكرّتينَ ولم يحضر إلا الواحد. ويحتمل أن يكون راوي الناقص[2] دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام، أو اشتركوا في الحضور ونسوا الزيادة، إلا ذلك الواحد[3]، أو طرأ في أثناء الحديث سببٌ شاغلٌ مدهش غفل به البعض عن الإصغاء، فيختص بحفظِ الزيادةِ المقبلُ على الإصغاء، أو عَرَضَ لبعض السامعين خاطرٌ شاغل عن الزيادة، أو عرض له مُزْعِجٌ يوجب قيامه قبل التمام، فإذا احتمل ذلك فلا يُكذَّب العدلُ ما أمكن.

---

(١) كذا في ن. وفي ب «لمّا لم يبطل الحديث».

(٢) كذا في ن. وفي ب: «النقص» على أنه عند اتحاد المجلس فقد قيل: الأخذ بقول الأكثرين أولى. وهذا عندي أوجه. وخاصة إن لم يتبيّن لانفراد الراوي للزيادة وجه معقول، من الوجوه التي ذكرها الغزالي أو غيرها.

(٣) ب: «الرسول ﷺ» فحذفنا تبعاً لـ(ن) لأن المراد بالرسول السفير.

مسألة: [اقتصار المحدّث على رواية بعض الحديث]:

رواية بعض الخبر ممتنعة عند أكثرِ من مَنَعَ نقلَ الحديث بالمعنى. ومن جوَّز النقل على المعنى جوّز ذلك إن كان قد رواه مرّةً بتمامِهِ، ولم يتعلَّق المذكور بالمتروك تعلُّقاً يغيِّر معناه. وأما إذا تعلَّق به، كشرطِ العبادة أو ركنِها، أو ما به التمامُ، فنقْلُ البعضِ تحريفٌ وتلبيس.

أما إذا روى الحديثَ مرّةً تاماً ومرّةً ناقصاً نقصاناً لا يغيّر فهو جائز، ولكن بشرطِ أن لا يتطرّق إليه سوء الظنّ بالتهمة، فإذا علم أنه يُتَّهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك.

مسألة: [رواية الحديث بالمعنى]:

نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ.

أما العالمُ بالفَرْقِ بين المحتمل وغيرِ المحتمِل، والظاهِرِ والأظهر، والعامّ والأعمّ، فقد جوَّز له الشافعي ومالكٌ وأبو حنيفة، وجماهير الفقهاء، أن ينقله على المعنى إذا فهمه.

وقال فريق: لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما يبدّل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة، والاستطاعة بالقدرة، والإبصار بالإحساس بالبصر، والحَظْر بالتحريم، وسائر ما لا يشك فيه. وعلى الجملة: فما لا يتطرّق إليه تفاوتٌ في الاستنباط والفهم. وإنما ذلك فيما فهمه قطعاً لا فيما فَهِمَهُ بنوعِ استدلالٍ يختلف فيه الناظرون.

ويدل على جواز ذلك للعالم: الإجماعُ على جواز شرح الشرع للعَجَم بلسانهم. فإذا جاز [١/١٦٩] إبدال العربية بعجميةٍ ترادفها، فلأن تجوز عربيةٌ بعربية ترادفها وتساويها أولى[١]. وكذلك كان سفراء رسول الله ﷺ في البلاد:

---

(١) في هذا الاستدلال وقفة، إذ من لا يعرف العربية تقتضي الضرورة الترجمة له ليعرف دينه، أما العالم بلفظ الحديث فلا ضرورة له إلى تحويل لفظه إلى لفظ آخر، فإن بيَّن الألفاظ فروقاً دقيقة قد تخفى حتى على بعض أهل العلم.

يبلغونهم أوامِرَهُ بلغتهم. وكذلك من سمع شهادة الرسول[1] فله أن يشهد على شهادته بلغة أخرى. وهذا لأنّا نعلم أنه لا تعبُّدَ في اللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى وإيصالُهُ إلى الخلق[2]. وليس ذلك كالتشهد والتكبير وما تُعُبِّد فيه باللفظ.

فإن قيل: فقد قال ﷺ «نضّر الله امرأً سمع مقالتي، فوعاها، فأداها كما سمعها، فربَّ مبلَّغ أوعى من سامع، وربّ حامِل فقهٍ ليس بفقيه، ورب حامِل فقهٍ إلى من هو أفقه منه».

قلنا: هذا هو الحجة، لأنه ذكر العلة، وهو اختلافُ الناس في الفقه، فما لا يختلف الناس فيه من الألفاظ المترادفة فلا يمنع منه.

وهذا الحديث بعينه قد نُقِلَ بألفاظٍ مختلفة والمعنى واحد، وإن أمكن أن تكون جميعُ الألفاظ قولَ رسول الله ﷺ في أوقات مختلفة، لكن الأغلبُ أنه حديثٌ واحد ونُقِل بألفاظ مختلفة، فإنه روي «رَحِمَ اللهُ امرأً، ونضَّر الله امرأً» وروي «ورُبَّ حامِل فقهٍ لا فقه له» وروي «حامل فقهٍ غير فقيه».

وكذلك الخطبُ المتّحدة، والوقائع المتحدة، رواها الصحابة رضي الله عنهم

---

(١) ب: «الرسول ﷺ» فحذفنا تبعاً لـ (ن) لأن المراد بالرسول السفير.

(٢) لقد كان هذا التساهل من الأصوليين والمحدّثين في الرواية بالمعنى سبباً في تغيّر ألفاظ كثير من الأحاديث النبوية، من جيل إلى جيل إلى جيل، حتى ابتعد كثير منها عن الأصل الذي قاله النبي ﷺ في الحقيقة والواقع، وتولّد عن ذلك مشكلات كبيرة في الفقه الإسلامي والفكر الإسلامي.
ونحن نرى أن نقل الأحاديث في المؤلفات يجب أن يكون نقلاً حرفيّاً، عملاً بالحديث الوارد «فأدّاها كما سمعها» فهو تنبيه على ما بين الألفاظ من الفروق الدقيقة، وتحذير من التحريف الذي قد يجر إليه الرواية بالمعنى. أما من ذكر الحديث في خطبة مرتجلة، أو محاورة شفاهية، أو نحو ذلك، فله أن يرويه بالمعنى باللفظ المطابق.
ثم وجدنا هذا الذي نبهنا إليه قد ذهب إليه ابن الصلاح، ونقل مثله عن النووي في شرح صحيح مسلم (علوم الحديث ص٢١٤) وأيده الشيخ عبد القادر بن بدران في شرح الروضة (١/ ٣٢٢).

بألفاظ مختلفة، فدل ذلك على الجواز.

مسألة: [حكم الحديث المرسل (المنقطع)]:

المُرسَل(١) مقبولٌ عند مالك وأبي حنيفة والجماهير(٢)، ومردود عند الشافعي(٣) والقاضي، وهو المختار.

وصورته أن يقول: قال رسول الله ﷺ من لم يعاصره؛ أو قال من لم يعاصر أبا هريرة: قال أبو هريرة.

والدليل أنه لو ذَكَرَ شيخَهُ ولم يُعَدِّلْهُ وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله، فإذا لم يسمِّه فالجهل أتم، فمن لا يُعرف عينُه كيف تعرف عدالته؟

فإن قيل: رواية العدل عنه تعديل.

فالجواب من وجهين:

الأول: أنا لا نسلم، فإن العدل قد يروى عمّن لو سئل عنه لتوقف فيه، أو جرّحَهُ. وقد رأيناهم رووا عمن إذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرّحوه أخرى، أو قالوا: لا ندري. فالراوي عنه ساكت عن تعديله، ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً، ولوجب أن يكون الراوي إذا جرَّح من روىٰ عنه مكذّباً نفسَه؛ ولأن شهادة الفرع ليس تعديلاً للأصل، ما لم يصرّح. وافتراقُ الرواية والشهادة في بعض التعبّدات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى، كما

---

(١) المرسل عند الأصوليين هو المنقطع مطلقاً، فهو أعم منه عند المحدثين.

(٢) في هذا العزو نظرٌ: فإن المرسل الذي نقل عن مالك وأبي حنيفة «والجماهير» قبوله هو المرسل عند المحدثين وهو ما سقط فيه ذكر الصحابي. فقط، وليس المرسل عند الأصوليين بصفته التي هي أعم مما عند المحدثين فيشمل المنقطع. والمنقطع من قسم الضعيف. فتنبّه.

(٣) في إطلاقه القول عن الشافعي أنه يقبل المرسل نظر، فإنه لم يقبل مرسل صغار التابعين أصلاً، فقد قال ما نصّه: «أما مَنْ بعد كبار التابعين فلا أعلم أحداً يقبل مرسله لأمور الخ» وأما كبار التابعين فلم يقبل مراسيلهم إلا إن اعتضد المرسل بما يتقوى به من أحد أمورٍ أربعة ذكرها تفصيلاً. وانظر: علوم الحديث لابن الصلاح (ص٥٤)؛ وفتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي في شرح أبيات الألفية من ١٢٠ فما بعدها.

لم يوجب فرقاً في منع قبول رواية المجروح والمجهول. وإذا لم يجز أن يقال: لا يشهد العدل إلا على شهادةِ عدل، لم يجز ذلك في الرواية، ووجب فيها معرفة عين الشيخِ والأصلِ حتى يُنْظَرُ في حالهما.

فإن قيل: العَنْعَنَةُ[1] كافية في الرواية، مع أن قوله روى فلان [١/ ١٧٠] عن فلان عن فلان، يحتمل ما لم يسمعه فلان عن فلان، بل بَلَغَهُ بواسطة. ومع الاحتمال يقبل. ومثلُ ذلك في الشهادة لا يقبل.

قلنا: هذا إذا لم يوجب فرقاً في رواية المجهول، والمرسل مرويٌّ عن مجهول، فينبغي أن لا يقبل. ثم العنعنةُ جرت العادة بها في الكَتَبَة، فإنهم استثقلوا أن يكتبوا عند كل اسم «روى عن فلانٍ سماعاً منه» وشحُّوا على القِرطاس والوقتِ أن يضيّعوه، فأوجزوا. وإنما يُقبل في الرواية ذلك إذا عُلِمَ بصريح لفظه أو عادته أنه يريد به السماع، فإن لم يُرِدِ السماع فهو متردّد بين المسند والمرسلِ، فلا يقبل.

الجواب الثاني: إن سلمنا جدلاً أن الرواية تعديل، فتعديلُهُ المطلق لا يقبل ما لم يذكر السبب، فلو صرّح بأنه سمعه من عدلٍ ثقةٍ، لم يلزم قبوله، وإنْ سلِّم قبولُ التعديل المطلق فذلك في حق شخص نعرف عينه ولا يُعْرَفُ بفسق. أما من لم نعرف عينه فلعله لو ذكَرَه لعرفناه بفسقٍ لم يطّلعْ عليه المعدِّل، وإنما يكتفىٰ في كل مكلّف بتعريفِ غيره عند العجز عن معرفة نفسه، ولا يُعْلَمُ عجزُه ما لم يعرِّفه بعينه. وبمثل هذه العلة لم يقبل تعديل شاهِدِ الفرع مطلقاً ما لم يعرِّف الأصل ولم يعيّنْه، فلعل الحاكِم يعرِفُهُ بفسقٍ أو عداوةٍ أو غيره.

واحتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مُرْسَلِ العدل، فابن عباسٍ، مع كثرةِ روايتِهِ، قيل إنه لم يسمع من رسول الله ﷺ إلا أربعة أحاديث، لصغر سِنّه[2]. وصرح بذلك في حديث الربا في النسيئة، وقال: حدّثني به أسامةُ بن

---

(١) العنعنة أن يقول: حدثني فلان «عن» فلان، ولا يذكر صيغة النقل.

(٢) والغالب على مسانيد غير ابن عباس من صغار الصحابة أنها في الحقيقة مراسيل. على أن هذا ليس موضع خلاف، فإن مرسل الصحابي مقبول اتفاقاً -إلا من شذ- ولا يقاس عليه مرسل التابعين ومن بعدهم، لأن الغالب أن لا يروي الصحابي إلا عن صحابي، =

زيد[1].

وروىٰ أن رسول الله ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة، فلما روجع قال: حدّثني به أخي الفضل بن عباس[2].

وروى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «من صلَّى على جنازةٍ فله قيراط» ثم أسنده إلى أبي هريرة[3].

وروى أبو هريرة أن «من أصبح جُنُباً في رمضان فلا صوم له» وقال: ما أنا قلتُها وربِّ الكعبة، ولكنّ محمداً ﷺ قالها، فلما روجع قال: حدثني به الفضل بن عباس[4].

وقال البراء بن عازب: ما كل ما نحدِّثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، لكنْ سمعنا بعضَه، وحدثنا أصحابُهُ ببعضه[5].

أما التابعون فقد قال النَّخَعي: إذا قلت: حدثني فلان عن عبد الله، فهو حدّثني، وإذا قلت: قال عبدالله فقد سمعته من غير واحد.

وكذلك نُقِلَ عن جماعة من التابعين قبولُ المرسل.

والجواب من وجهين:

الأول: أن هذا صحيح، ويدل على قبول بعضهم المراسيل، والمسألة في

= وكلهم عدول. والتابعي قد يروي عن تابعيّ، وليس كل التابعين عدولاً (فتح المغيث ١/ ٧٥).

(١) أخرجه البخاري (فتح ٤/ ٣٧٩) ومسلم (٣/ ١٢١٧).

(٢) أصل هذا الحديث أخرجه البخاري (فتح ٣/ ٥٣٢) ومسلم (٢/ ٩٣١) ولم يذكر ابن حجر في الفتح قضيته المراجعة.

(٣) أصل هذا الحديث أخرجه البخاري (فتح ٣/ ١٩٢) ولم يذكر ابن حجر في شرحه أن ابن عمر روجع.

(٤) أصل هذا الحديث رواه البخاري (فتح ٤/ ١٤٣) ومسلم (٢/ ٧٧٩) وأما قوله «ما أنا قلتها الخ» ، فأخرجه أحمد، كذا في فتح الباري (٤/ ١٤٦).

(٥) قول البراء «ليس كل ما حدثناه عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، غير أنا لا نكذب» الخطيب في الكفاية ص٥٤٨.

محل الاجتهاد، ولا يثبت فيها إجماع أصلاً. وفيه ما يدل على أن الجملة لم يقبلوا المراسيل، ولذلك باحثوا ابن عباس [١/ ١٧١] وابن عمر وأبا هريرة، مع جلالة قدرهم، لا لشك في عدالتهم، ولكن للكشف عن الراوي.

فإن قيل: قبل بعضهم، وسكت الآخرون، فكان إجماعاً.

قلنا: لا نسلم ثبوت الإجماع بسكوتهم، لا سيما في محل الاجتهاد، بل لعله سكت مضمِراً للإنكار، أو متردداً فيه.

والجواب الثاني: أن من المنكرين للمرسل من قبل مُرْسَل الصحابيّ، لأنهم يحدثون عن الصحابة، وكلهم عدول. ومنهم من أضاف إليه مراسيل التابعين، لأنهم يروون عن الصحابة. ومنهم من خصّص كبار التابعين بقبول مرسله.

والمختار على قياس ردّ المرسل أن التابعي والصحابي إذا عُرِفَ بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابيٍّ، قُبِلَ مُرْسَلُهُ، وإن لم يعرف ذلك فلا يقبل، لأنهم قد يروون عن غير الصحابة من الأعراب الذين لا صحبة لهم. وإنما ثبتت لنا عدالة أهل الصحبة. قال الزهري بعد الإرسال: حدثني به رجل على باب عبد الملك. وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة: حدثني به بعض الحرس.

مسألة: [هل يقبل خبر الآحاد فيما تعمُّ به البلوى]:

خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى مقبول، خلافاً للكرخي وبعضِ أصحاب الرأي، لأن كلَّ ما نقله العدل وصِدْقُهُ فيه ممكن وَجَبَ تصديقُه. فمسُّ الذكر مثلاً نقله العدلُ، وصدْقُهُ فيه ممكن، فإنا لا نقطع بكذب ناقله، بخلاف ما لو انفردَ واحدٌ بنقل ما تحيل العادة فيه أن لا يستفيض، كقتل أميرٍ في السوق، وعزلِ وزيرٍ، وهجوم واقعةٍ في الجامع منعت الناس من الجمعة، أو كخسفٍ، أو زلزلةٍ، أو انقضاضِ كوكب عظيم، وغيرِه من العجائب. فإن الدواعي تتوفر على إشاعةِ جميع ذلك، ويستحيل انكتامه. وكذلك القرآنُ لا يقبلُ فيه خبر الواحِد، لعلمنا بأنه ﷺ تُعُبِّدَ بإشاعته، واعتنى بإلقائه إلى كافةِ الخلق، فإن الدواعي تتوفر على إشاعتِهِ ونقله، لأنه أصلُ الدين، والمنفرد برواية سورةٍ أو آيةٍ كاذبٌ قطعاً. فأما ما تعم به البلوى، فلا نقطع بكذب خبر الواحد فيه.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقطعُ بكذبه؟ لأن خروج الخارج من السبيلين لما كان الإنسان لا ينفك عنه في اليوم والليلة مراراً، وكانت الطهارةُ تنتقض به، فلا يحل لرسول الله ﷺ أن لا يُشيعَ حكمه، ويناجي به الآحاد، إذ يؤدي إلى إخفاء الشرع، وإلى أن تبطل صلاةُ العباد وهم لا يشعرون. فتجب الإشاعة في مثله، ثم تتوفر الدواعي على نقله. وكذلك مسُّ الذكر مما يكثر وقوعُه، فكيف يخفى حكمه؟.

قلنا: هذا يبطل أوّلاً بالوِتْر، وحكم الفصدِ والحجامةِ، والقهقهةِ، ووجوبِ الغسلِ من غسلِ الميّتِ، وإفرادِ [١/ ١٧٢] الإقامة وتثنيتها[١]. وكلُّ ذلك مما تعم به البلوى، وقد أثبتوها بخبر الواحد.

فإن زعموا أن ليس عموم البلوى فيها كعمومها في الأحداث، فنقول: فليس عمومُ البلوى في اللمس والمسّ كعمومها في خروج الأحداث، فقد يمضي على الإنسان مدة لا يلمس ولا يمس الذكر إلا في حالة الحدث، كما لا يفتصد ولا يحتجم إلا أحياناً، فلا فرق.

والجواب الثاني، وهو التحقيق: أن الفصد والحجامة وإن كان لا يتكرر كل يوم، ولكنه يكثر، فكيف أخفى حكمه حتى يؤدي إلى بطلان صلاة خلق كثير؟ وإن لم يكن هو الأكثر فكيف وَكَلَ ذلك إلى الآحاد، ولا سبب له إلا أن الله تعالى لم يكلّف رسوله ﷺ إشاعةَ جميع الأحكام، بل كلّفه إشاعة البعض،

---

(١) هذا نقض على بعض الحنفية، القائلين بردّ خبر الآحاد فيما تعمّ به البلوى، فإن الحنفية يقولون بوجوب الوتر ومستندهم خبر آحاد، وهو قول النبي ﷺ «إن الله تعالى زادكم صلاةً إلى صلاتكم ألا وهي الوتر، فحافظوا عليها» (الاختيار ١/ ٥٥) والحديث المذكور أخرجه أحمد من حديث عبدالله بن عمرو (الفتح الكبير) وفي الباب أحاديث أخرى لا ترقى إلى حد التواتر، وانظر نيل الأوطار (٣/ ٣٢، ٣٣) ووافق صاحبا أبي حنيفة الجمهور في أن الوتر سنّة. والمراد بحكم الفصد والحجامة أنهما ينقضان الوضوء. والمراد بالقهقهة قول الحنفية إنها تنقض إن كانت في الصلاة لحديث «ألا من ضحك منكم قهقهةً فليعد الوضوء والصلاة جميعا» وأما الإقامة فالحنفية يقولون بتثنيتها، لحديث أبي محذورة «أن النبي ﷺ علّمَهُ الأذان خمس عشرة كلمة والإقامة سبع عشرة كلمة».

وجوَّز له ردَّ الخلق إلى خبرِ الواحدِ في البعض، كما جوز له ردَّهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول: لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم، أو المكيل بالمكيل، حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة. فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما تقتضي مصلحةُ الخلق أن يُرَدُّوا فيه إلى خبر الواحد. ولا استحالة فيه، وعند ذلك يكون صدقُ الراوي ممكناً، فيجب تصديقه.

وليس علةُ الإشاعة عمومَ الحاجة أو ندورَها، بل عِلَّتُهُ التعبدُ والتكليفُ من الله، وإلا فما يحتاج إليه الكثير، كالفصد والحجامة، كما يحتاج إليه الأكثر، في كونه شرعاً لا ينبغي أن يخفى.

فإن قيل: فما الضابط لما تعبد الرسول ﷺ فيه بالإشاعة؟

قلنا: إن طلبتم ضابطاً لجوازه عقلاً فلا ضابط، بل لله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء؛ وإن أردتم وقوعه، فإنما يعلم ذلك من فعلِ رسول الله ﷺ. وإذا استقرَيْنا السمعيات وجدناها أربعة أقسام:

الأول: القرآن. وقد علمنا أنه عُنِيَ بالمبالغة في إشاعته.

الثاني: مباني الإسلام الخمس، ككلمتي الشهادة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وقد أشاعه إشاعةً اشترك في معرفة العام والخاصّ.

الثالث: أصول المعاملات التي ليست ضرورية، مثل أصل البيع، والنكاح، فإن ذلك أيضاً قد تواتر، بل كالطلاق، والعتاق، والاستيلاد، والتدبير، والكتابة، فإن هذا تواتر عند أهل العلم، وقامت به الحجة القاطعة: إما بالتواتر، وإما بنقل الآحاد في مشهد الجماعات مع سكوتهم. والحجةُ تقوم به، لكن العوامّ لا يشاركون العلماء في العلم، بل فرضُ العوامِّ فيه القبول من العلماء.

الرابع: تفاصيل هذه الأصول، فما يفسد الصلاة والعبادات، وينقض الطهارة، من اللمس، والمس، والقيء، وتكرار مسح الرأس، فهذا الجنس منه ما شاع، [١/ ١٧٣] ومنه ما نقله الآحاد.

ويجوز أن يكون مما تعم به البلوى ما تنقله الآحاد. فلا استحالة فيه، ولا

مانع. فإن ما أشاعَهُ كان يجوز أن لا يُتَعَبَّد فيه بالإشاعة، وما وَكَلَهُ إلى الآحاد كان يجوز أن يتعبد فيه بالإشاعة. لكن وقوع هذه الأمور يدل على أن التعبد وقع كذلك، فما كان ليُخالِف[1] أمرَ الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك.

هذا تمام الكلام في الأخبار. والله أعلم.

(١) كذا في ن، وفي ب: «يخالف».

الأصل الثالث من أصول الأدلة

الإجماع

وفيه أبواب:

الباب الأول
في إثبات كونه حجة على منكريه

ومن حاول إثبات كون الإجماع حجةً افتقر إلى تفهيم لفظ «الإجماع» أوّلاً:

وبيانِ تصوّره ثانياً.

وبيانِ إمكانِ الاطّلاعِ عليه ثالثاً.

وبيانِ الدليل على كونه حجةً رابعاً.

[معنى الإجماع في الاصطلاح واللغة:]

أما تفهيمُ لفظ «الإجماع» فإنما نعني به «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصةً على أمرٍ من الأمور الدينية»

ومعناه في وضع اللغة: «الاتفاق، والإزماع» وهو مشترك بينهما. فمن أزمع وصمم العزم على إمضاء أمرٍ يقال: أجمع؛ والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا. وهذا يصلح لإجماع اليهود والنصارى، وللاتّفاق في غير أمر الدين، لكن العُرْفُ خصّص اللفظ بما ذكرناه.

وذهب النّظام إلى أن الإجماع عبارةٌ عن «كلّ قولٍ قامت حُجَّتُهُ، وإن كان قولَ واحد» وهو على خلاف اللغة والعرف. لكنه سوّاه على مذهبه إذ لم يَرَ الإجماع حُجَّةً، وتواتر إليه بالتسامُع تحريمُ مخالفة الإجماع، فقال: هو كل قول قامتْ حجته.

أما الثاني: وهو تصوره، فدليل تصوره وجوده، فقد وجدنا الأمة مجمعةً على أن الصلوات خمس، وأن صومَ رمضان واجب. وكيف يمتنع تصوُّره

والأمة كلهم متعبَّدون باتباع النصوصِ والأدلةِ القاطعةِ، ومعرّضون للعقاب بمخالفتها؟ فكما لا يمتنع اجتماعهم على الأكل والشرب لتوافق الدواعي، فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار.

فإن قيل: الأمة مع كثرتها، واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق، والعنادِ فيه: كيف تتفق آراؤها؟ فذلك محال منها، كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلاً في يوم واحد؟

قلنا: لا صارف لجميعهم إلى تناول الزبيب خاصة، ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق، كيف وقد تصوِّر إطباقُ اليهود، مع كثرتهم، على الباطل؟ فلم لا يتصوَّر إطباق المسلمين على الحق؟ والكثرةُ إنما تؤثر[1] عند تعارضِ الأشباهِ والدواعي والصوارف، [١٧٤/١] ومستند الإجماع في الأكثر نصوصٌ متواترة، وأمور معلومةٌ ضرورةً بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد.

نعم هل يُتصور الإجماع عن اجتهاد أو قياس؟ ذلك فيه كلام سيأتي إن شاء الله.

أما الثالث: وهو تصور الاطلاع على الإجماع، فقد قال قوم: لو تُصُوِّر إجماعُهم فمن الذي يطلع عليه مع تفَرقهم في الأقطار؟

فنقول: يُتَصَوَّر معرفة ذلك بمشافهتهم إن كانوا عدداً يمكن لقاؤهم. وإن لم يمكن عُرِف مذهب قوم بالمشافهة، ومذهب الآخرين بأخبارِ التواتُر عنهم[2]، كما عَرَفْنَا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منعُ قتلِ المسلم بالذمي، وبطلانُ النكاح بلا وليّ، ومذهب جميع النصارى التثليث، ومذهب جميع المجوس التثنية.

فإن قيل: مذهب أصحاب الشافعي، وأبي حنيفة، مستنِدٌ إلى قائل واحد،

---

(١) قوله «والكثرة إنما تؤثر الخ» أي إنما تكون سبباً لاختلاف الآراء، وهذا من المصنف ردٌّ على القول المتقدم «أن الأمة مع كثرتها. . .الخ».

(٢) إن التزام المؤلف بهذين الأمرين يكاد يجعل العلم بوقوع الإجماع أمراً خيالياً، وخاصة فيما بعد عصر الصحابة. ولذا نقل عن الإمام أحمد أنه قال: من ادّعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه لعل الناس اختلفوا (التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٤٧).

وهو الشافعي، وأبو حنيفة، وقول الواحد يمكن أن يُعْلَم، وكذلك مذهب النصارى يستند إلى عيسى عليه السلام[١]. أما قول جماعة لا ينحصرون: كيف يعلم؟

قلنا: وقول امة محمد ﷺ في أمور الدين يستند إلى ما فهموه من محمد ﷺ وسمعوه منه، ثم إذا انحصر أهل الحل والعقد، فكما يمكن أن يُعْلَمَ قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرة والعشرين[٢].

فإن قيل: لعل أحداً منهم في أسر الكفار وبلاد الروم؟

قلنا: تجب مراجعته. ومذهب الأسيرِ ينقل كمذهب غيره، ويمكن معرفته، فمن شك في موافقته للآخرين لم يكن متحققاً للإجماع.

فإن قيل: فلو عُرِفَ مذهبه ربما يرجع بعده.

قلنا: لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الإجماع، فإنه يكون محجوجاً به. ولا يتصور رجوع جميعهم، إذ يصير أحد الإجماعين خطأً، وذلك ممتنع، بدليل السمع.

[حجية الإجماع]:

أما الرابع: وهو إقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة، وفيه الشأنُ كله، وكونه حجةً، إنما يعلم بكتابٍ، أو سنةٍ متواترةٍ، أو عقلٍ.

أما الإجماع فلا يمكن إثباتُ الإجماعِ به.

---

(١) في هذا من المصنف رحمه الله سهو، أو ممن قال هذا، إذ أن عيسى عليه السلام لم يجيء بالتثليث الذي اجتمع النصارى عليه، بل جاء بالتوحيد، أما الذي جاء بالتثليث فهو بعض المجامع الكنسيّة، وأجمع عليه النصارى لمّا كان للكنيسة تسلّط على المخالفين، ثم درج فيهم بعد ذلك.

(٢) ليس العشرة والعشرون أهل الإجماع، ولم يكن المجتهدون بهذا العدد في أي من عصور المسلمين، وهم في عصرنا هذا الألوف بل عشرات الألوف، فمعرفة أقوالهم جميعاً في المسألة الواحدة عسِرٌ جداً، ومن ادّعى أنه فَعَلَ ذلك ولو في مسألة واحدة فلا شك أنه مجازف.

وقد طمعوا في التلقي من الكتاب، والسنة، والعقل. وأقواها السنة.

ونحن نذكر المسالك الثلاثة:

المسلك الأول: التمسك بالكتاب.

وذلك قوله تعالى: **﴿وكذلك جعلناكم أمّةً وَسَطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾** [البقرة:١٤٣] وقوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾** الآية [آل عمران:١١٠] وقوله تعالى: **﴿وممن خلقنا أمّةٌ يهدون بالحق وبه يعدِلون﴾** [الأعراف:١٥٩] وقوله تعالى: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾** وقوله تعالى: **﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾** [الشورى:١٠] ومفهومه أن ما اتفقتم فيه فهو حق، وقوله عزّ وجلّ: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾** [النساء:٥٩] مفهومه: ما اتفقتم عليه فهو [١/١٧٥] حق.

فهذه كلها ظواهر لا تنصّ على الغرض. بل لا تدلّ أيضاً دلالة الظواهر.

وأقواها قوله تعالى: **﴿ومن يشاقق الرسولَ من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبعْ غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونُصْلِهِ جهنّم وساءت مصيرا﴾** [النساء:١١٥] فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين. وهذا ما تمسّك به الشافعي.

وقد أطنبنا في كتاب «تهذيب الأصول» في توجيه الأَسْوِلَة على الآية، ودفعها.

والذي نراه أن الآية ليست نصّاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتِلُ الرسولَ ويشاقّهُ ويتبعُ غير سبيل المؤمنين في مشايعتِهِ، ونُصرتِهِ، ودفعِ الأعداء عنه: «نولّه ما تَوَلّىٰ» فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضمَّ إليه متابعةُ سبيل المؤمنينِ في نصرته والذبّ عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى. وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم. فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل، ولو فَسَّر رسول الله ﷺ الآية بذلك لقبل، ولم يجعل ذلك رفعاً للنصّ، كما لو فَسّر المشاقّة بالموافقة، واتباعَ سبيلِ المؤمنين، بالعدول عن سبيلهم.

المسلك الثاني: [وهو الأقوى: التمسّك بالسنة النبوية]:

التمسك بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»[1] وهذا من حيث اللفظ: أقوى وأدلّ على المقصود، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب، والكتابُ متواتر لكن ليس بنص.

فطريق تقرير الدليل أن نقول: تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ، بألفاظٍ مختلفة مع اتفاقِ المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والثقاتِ من الصحابة كعمر، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان، وغيرهم ممن يطول ذكره، من نحو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[2] و«ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة»[3]، و«سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها»[4] و«من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[5]، و«إن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»[6] وقوله ﷺ: «يد الله مع الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذّ»[7]، «ولا

---

(١) حديث «لا تجتمع أمتي على الخطأ» لا يعرف بهذا اللفظ.

(٢) حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» أخرجه ابن ماجه، وأخرجه الترمذي من حديث ابن عمر بلفظ مقارب. وقال: حديث غريب من هذا الوجه.

(٣) حديث: «لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة» لم نجده بهذا اللفظ، ورواه أبو داود بمعناه، وسكت عليه، ورواه الترمذي وفيه سليمان بن سفيان المدني، قال أبو زرعة: منكر الحديث.

وقال السخاوي في المقاصد بعد أن خرّج الروايات المتعددة للحديث تخريجاً ضافياً: قال: وعلى الجملة فهو حديث مشهور ذو أسانيد كثيرة.

(٤) حديث: «سألت الله أن لا يجمع» أخرجه أحمد والطبراني من حديث أبي نضرة الغفاري. كذا في تمييز الطيب من الخبيث ص١٨٨.

(٥) حديث: «من سره أن يسكن...» أخرجه الترمذي من حديث ابن عمر عن عمر في الفتن (باب٧ ما جاء في لزوم الجماعة) وأحمد بلفظ «من أراد...الخ» وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(٦) حديث: «إن الشيطان مع الواحد...» قطعة من حديث من أراد بحبوحة الجنة».

(٧) حديث: «يد الله مع الجماعة...» روى أوّله الترمذي في الفتن، من حديث ابن =

تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله»[1] و«لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم»[2] وروي «لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء» و«من خرج عن الجماعة، أو فارق الجماعة، قيد شبر فقد خَلَع رِبْقَةَ الإسلام من عنقه»[3]، «ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية»[4][5].

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرةً في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها، ولم تزل الأمة [١/ ١٧٦] تحتجّ بها في أصول الدين وفروعه.

فإن قيل: فما وجه الحجة، ودعوى التواتر في هذه الأخبار غير ممكن، ونَقْل الآحاد لا يفيد العلم؟

قلنا: في تقرير وجه الحجّة طريقان:

أحدهما: أن ندّعيَ العلم الضروري بأن رسول الله ﷺ قد عظّم شأن هذه

= عباس، وأخرجه النسائي.

(١) حديث «لا تزال... حتى يظهر أمر الله» ثابت في ن وسقط من ب. والحديث متفق عليه من حديث المغيرة (الفتح الكبير).

(٢) حديث: «لا تزال... لا يضرهم من خالفهم» رواه أحمد والشيخان من حديث معاوية وغيره (الفتح الكبير) ورواية «إلا ما أصابهم من لأواء» أخرجها أحمد ٥/ ٢٦٩، وقد سقطت هذه الرواية الثانية من ب.

(٣) حديث: «من خرج عن الجماعة...» رواه أحمد ٥/ ١٦٥ وأبو داود.

(٤) حديث: «من فارق الجماعة...» رواه البخاري من حديث ابن عباس (فتح الباري ١٣/ ٥) ورواه مسلم من حديث ابن عباس كذا في (نزهة الخاطر ١/ ٣٤٠).

(٥) هذان الحديثان الأخيران ليسا في شأن الإجماع، فإن الإجماع هو على المسائل العلمية الدينية أما مفارقة الجماعة فهي الشقاق وعدم الانقياد للإمام، وهي مسألة أخرى، وإلا لكان اختلاف الأئمة والمفتين في الأقوال الفقهية من مفارقة الجماعة!!! ومما يؤكد صحة هذا الفهم أن نص الحديث بتمامه عند البخاري: «من رأى من أميرٍ شيئاً يكرهه فليصبْر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، إلا مات ميتةً جاهلية» فهو في مشاقة الأمراء والخروج عليهم، وليس في القضايا العلمية.

الأمة، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ، بمجموع هذه الأخبار المتفرقة[١]، وإن لم تتواتر آحادها. وبمثل ذلكَ نجدُ أنفسنا مضطرّين إلى العلم بشجاعة علي، وسخاوة حاتم، وفقهِ الشافعي، وخَطَابَة الحجّاج، وميل رسول الله ﷺ إلى عائشة من دون نسائه، وتعظيمِهِ صحابَتَهُ، وثنائِهِ عليهم، وإن لم تكن آحاد الأخبار فيها متواترة، بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جرّدنا النظر إليه، ولا يجوز على المجموع. وذلك يشبه ما يُعْلَمُ من مجموعِ قرائِنَ آحادُها لا ينفكّ عن الاحتمال، ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها، حتى يحصل العلم الضروري.

الطريق الثاني: أن لا ندعي علم الاضطرار بل علم الاستدلال، من وجهين:

الأول: أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين، يتمسّكون بها في إثبات الإجماع[٢]، ولا يُظْهِرُ أحدٌ خلافاً وإنكاراً، إلى زَمَانِ النّظام[٣]، ويستحيل في مستقرّ العادة توافُقُ الأمم في أعصارٍ متكررة على التسليم لما لم تَقُم الحجّةُ بصحته، مع اختلاف الطباع، وتفاوُتِ الهمم والمذاهب في الرد والقبول. ولذلك لم ينفكّ حكم ثَبَتَ بأخبار الآحاد عن خلافِ مخالفٍ، وإبداء تردد فيه[٤].

الوجه الثاني: أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو

---

(١) يعني أنها من المتواتر تواتراً معنوياً.

(٢) لعله يشير إلى نبذهم للفرقة والنزاع، وهو أمر آخر غير الاختلاف العلمي في المسائل الاجتهادية كما نبهنا إليه آنفا.

(٣) نقل الزركشي أنه لم يخالف في حجيّة الإجماع أحد قبل النظّام، ووافقه بعض الروافض (انظر البحر المحيط ٤/ ٤٤٠) وأضاف ابن بدران في شرحه على الروضة أن الخوارج خالفوا فيه أيضاً. ونقل في (٢/ ٣٣٣) أن الأصفهاني قال: الحق تعذر الإطلاع على الإجماع بعد عصر الصحابة لانتشار الإسلام وكثرة العلماء. قال: وهو اختيار الإمام أحمد والطوفي. ووافقه ابن بدران. وقال: هذا هو الحق الذي ندين الله به اهـ وخالف فيه من المتأخرين الشوكاني، ولم ير أدلة الإجماعة مقنعة (انظر إرشاد الفحول).

(٤) حاصل هذا الدليل التمسّك بالإجماع السكوتي في إثبات الإجماع القولي. والإجماع السكوتيّ دليل ضعيف، فكيف يثبت به ما هو أقوى منه؟!

الإجماع الذي يُحْكَمُ به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة. ويستحيل في العادة التسليمُ لخبر يُرْفَعُ به الكتابُ المقطوع، إلا إذا استند إلى مستندٍ مقطوع به، فأما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً، حتى لا يتعجَّب متعجِّبٌ، ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطعَ بإجماعٍ مستندٍ إلى خبرٍ غير معلوم الصحة؟ وكيف تذهَلُ عنه جميع الأمة إلى زمانِ النظّام فيختصَّ بالتنبه له؟ هذا وجه الاستدلال.

[مناقشة المنكرين للأدلة المثبتة للإجماع]:

وللمنكرين في معارضته ثلاثة مقامات: الرد، والتأويل، والمعارضة.

المقام الأول: في الرد:

وفيه أربعة أسئلة:

السؤال الأول: قولهم: لعل واحداً خالف هذه الأخبار وردَّها، ولم يُنقَل إلينا؟

قلنا: هذا أيضاً تحيله العادة، إذ الإجماع أعظمُ أصول الدين، فلو خَالفَ فيه مخالِفٌ لعَظُمَ الأمر فيه، واشتهر الخلاف[1]، إذ لم يندرس خلافُ الصحابة في دية الجنين، ومسألة الحرام[2]، وحدِّ الشرب، فكيف اندرس الخلاف في أصلٍ عظيم يلزم فيه التضليل والتبديع لمن أخطأ [١/ ١٧٧] في نفيه أو إثباتِه، وكيف اشتَهر خلاف النّظام مع سقوطِ قدرِه وخِسَّة رتبته[3]، واختفى خلافُ أكابر

(١) هذا يطرح سؤالاً للبحث: وهو أن يقال: من أول من قال بحجّية الإجماع، واعتبره أصلاً من أصول الفقه؟ والمعروف أن الشافعي ناقش القضية، وقال بالإجماع، لكن الغزالي هنا ينسبه إلى الصحابة والتابعين، فما مدى صحة ذلك؟ ومن أوّل من تكلم فيه وبَلْوَرَه واحتجَّ له؟

(٢) أي مسألة قول الرجل لزوجته «أنت عليّ حرام» قيل هي طلاق، وقيل ظهار، وقيل يمين، وقيل غير ذلك.

(٣) إنما حقّر الغزالي النظام لما كان عليه من سوء الرأي في الصحابة رضوان الله عليهم. =

الصحابة والتابعين؟ هذا مما لا يتسع له عقلٌ أصلاً.

السؤال الثاني: قالوا: قد استدللتم بالخبر على الإجماع، ثم استدللتم بالإجماع على صحةِ الخبر، فهب أنهم أجمعوا على الصحة، فما الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح، وهل النزاع إلا فيه؟

قلنا: لا، بل استدللنا على الإجماع بالخبر، وعلى صحة الخبر بخلو الأعصار عن المدافعة والمخالفة له، مع أن العادة تقتضي إنكار إثبات أصلٍ قاطعٍ يحكم به على القواطعِ بخبر غير معلوم الصحة، فعلمنا بالعادة كونَ الخبر مقطوعاً به، لا بالإجماع. والعادةُ أصلٌ يستفاد منها معارف، فإن بها يُعْلَمُ بطلانُ دعوى معارضة القرآن واندراسِها، وبها يعلم بطلان دعوى نصِّ الإمامة، وإيجابِ صلاة الضحى، وصومِ شوال، وأن ذلك لو كان لاستحال في العادة السكوت عنه.

السؤال الثالث: قالوا: بم تنكرون على من يقول: لعلهم أثبتوا الإجماع لا بهذه الأخبار بل بدليل آخر.

قلنا: قد ظهر منهم الاحتجاجُ بهذه الأخبار في المنع من مخالفة الجماعة، وتهديدُ من يفارق الجماعة ويخالفها. وهذا أولى من أن يقال[1] : لو كان لهم فيه مستند لظهر وانتشر، فإنه قد نُقِل تمسكهم أيضاً بالآيات.

السؤال الرابع: قولهم: لما علمت الصحابة صحةَ هذه الأخبار لِمَ لم يذكروا طريق صحتها للتابعين حتى كان ينقطع الارتياب، ويشاركونهم في العلم؟

قلنا: لأنهم علموا تعريفَهُ عليه السلامُ عصمةَ هذه الأمة بمجموع قرائنَ وأماراتٍ وتكريراتٍ وألفاظِ أسباب[2] دلت ضرورةً على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمّة. وتلك القرائنُ لا تدخل تحت الحكاية، ولا تحيطُ بها

= انظر ما نقله الجاحظ عنه من قوله في ذلك فيما يأتي في باب إثبات القياس. أي دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على أن الإمام بعده علي رضي الله عنه.

(١) يعني أنه يرّد على هذا القول بوجهين أوّلهما أولاهما، وهو ما تقدم، والثاني أن يقال: لو كان لهم فيه مستند الخ.

(٢) ن: «بمجموع قرائن وأمارات ألفاظ وأسباب».

العبارات[1]، ولو حَكَوْها لتطرّق إلى آحادها احتمالات، فاكتفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصلٌ مقطوع به و[لا] يقع التسليم في العادة به. فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية.

المقام الثاني: في التأويل:

ولهم تأويلات ثلاثة:

الأول: قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» ينبىء عن الكفر والبدعة، فلعله أراد عصمة جميعِهم عن الكفر بالتأويل والشبهة. وقوله: «على الخطأ» لم يتواتر[2]. وإن صحّ، فالخطأ عام يمكن حملُهُ على الكفر.

قلنا: الضلال في وضعِ اللسان لا يناسِبُ الكفر[3]، قال الله تعالى: ﴿**ووجدك ضالاً فهدى**﴾، وقال تعالى، إخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿**فعلتُها إذاً** [١/ ١٧٧] **وأنا من الضالين**﴾. وما أراد من الكافرين، بل أراد: «من المخطئين» يقال: ضلّ فلان عن الطريق، وضلَّ سَعْيُ فلان، كلُّ ذلك الخطأُ. كيفَ وقد فُهِم ضرورةً من هذه الألفاظ تعظيمُ شأن هذه الأمة، وتخصيصُها بهذه الفضيلة. أما العصمةُ عن الكفر فقد أنعم بها في حق علي وابن مسعود وأُبيّ وزيد، على مذهب النظّام، لأنهم ماتوا على الحق، وكم من آحادٍ عصموا عن الكفر حتى ماتوا! فأي خاصيّة للأمّة؟ فدل أنه أراد: ما لم يُعْصَمْ عنه الآحاد من سهوٍ وخطأ وكذب، وتُعصَمُ عنه الأمة، تنزيلاً لجميع الأمة منزلة النبي ﷺ في العصمة عن الخطأ في الدين[4]. أما في غير الدين: من إنشاءِ حربٍ، وصلحٍ، وعمارة بلدةٍ،

---

(١) ليت المصنف أورد بعض تلك القرائن والأمارات تقويةً لهذا الأصل وتشييداً له.

(٢) بل لا يُعرَف حديثاً.

(٣) قوله: «الضلال لا يناسب الكفر» فيه نظر، فهو في القرآن كثير، ومنه ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ فهم النصارى، و﴿من يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾ واستعماله في البدعة أيضاً كثير، ومنه الحديث «كل بدعة ضلالة».

(٤) توسّع الشاطبيّ في هذا المعنى فرأى أن الأمة بمجموعها ورثت بعض خصائص النبي ﷺ ومنها العصمة عن الخطأ في أمر الدين. ونقل أدلة ذلك. انظر الموافقات ٢/ ٢٤٩.

فالعمومُ يقتضي العصمة للأمة عنه أيضاً، ولكن ذلك مشكوك فيه، وأمرُ الدين مقطوعٌ بوجوب العصمة فيه، كما في حق النبي ﷺ، فإنه أخطأ في أمر تأبير النخلِ، ثم قال: «أنتم أعرف بأمر دنياكم، وأنا أعرف بأمر دينكم»[1].

التأويل الثاني: قولهم: غايةُ هذا أن يكون عامّاً يوجب العصمة عن كل خطأ، ويحتمل أن يكون المراد به بعضَ أنواع الخطأ من الشهادةِ في الآخرة، أو ما يوافقُ النصَّ المتواتر، أو يوافق دليلَ العقل، دون ما يكون بالاجتهاد والقياس.

قلنا: لا ذاهب من الأمة إلى هذا التفصيل، إذ ما دل من العقل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دلّ على تجويزه في شيء آخر. وإذا لم يكن فارقٌ لم يمكنْ تخصيصٌ بالتحكم دون دليل، ولم يكن تخصيصٌ أولى من تخصيص. وقد ذَمَّ من خالف الجماعة وأمر بالموافقة، فلو لم يكن ما فيه العصمةُ معلوماً استحال الاتباع، إلا أن تثبُتَ العصمةُ مطلقاً، وبه تثبت فضيلة الأمة وشرفها. فأما العصمة عن البعض دون البعض، فهذا يثبت لكل كافر، فضلاً عن المسلم، إذ ما من شخص يخطىء في كل شيء، بل كل إنسان يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء.

التأويل الثالث: أن أمته ﷺ كل من آمن به إلى يوم القيامة، فجملة هؤلاء من أول الإسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطأ، بل كلُّ حكم انقضى على الاتفاق عليه الأعصار[2] كلها بعد بعثة النبي ﷺ فهو حق، إذ الأمة عبارة عن الجميع. كيف والذين ماتوا في زماننا هم من الأمة، وإجماعُ من بعدهم ليس إجماعَ جميعِ الأمة، بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم ينعقد بعدهم إجماع. وقُلْنا: من الأمة من خالف، وإن كان قد مات، فكذلك إذا لم يوافقوا.

قلنا: كما لا يجوز أن يراد بالأمة المجانين، والأطفال، والسِّقط، والمُجْتَنّ، وإن كانوا من الأمة، فلا يجوز أن يراد به الميت، والذي لم يخلق بعد، بل

(١) حديث: «أنتم أعرف...» روى مسلم أوله بلفظ «أنتم أعلم بدنياكم» ورواه أحمد ١٥٢/٣.

(٢) كذا في ن. وفي ب: «بل كل حكم انقضى على اتفاق أهل الأعصار».

الذي يُفْهَم : قومٌ يتصور [١/ ١٧٩] منهم اختلاف واجتماع، ولا يتصوّر الاجتماع والاختلاف من المعدوم والميت. والدليلُ عليه أنه أَمَرَ باتباع الجماعةوذمّ من شذّ عن الموافقة. فإن كان المراد به ما ذكروه، فإنما يتصور الاتّباعُ والمخالفة في القيامةِ لا في الدنيا. فيعلم قطعاً أن المراد به: إجماعٌ يمكن خرقه ومخالفته في الدنيا، وذلك هم الموجودون في كل عصر. أما إذا مات، فيبقى أثر خلافه، فإن مذهبه لا يموت بموته. وسيأتي فيه كلام شاف إن شاء الله تعالى.

المقام الثالث: المعارضة بالآيات والأخبار:

أما الآيات: فكل ما فيها منعٌ من الكفر والردة والفعلِ الباطل، فهو عامّ مع الجميع، فإن لم يكن ذلك ممكناً فكيف نُهوا عنه؟ كقوله تعالى: ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [البقرة:١٦٩] ﴿**ومن يرتدِدْ منكم عن دينه فيمت وهو كافر**﴾ [البقرة:٢١٧] ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ [البقرة:١٨٨] وأمثال ذلك.

قلنا: ليس ذلك نهياً لهم عن الاجتماع، بل نهي للآحاد، وإن كان كل واحد على حياله داخلاً في النهي. وإن سُلِّم، فليس من شرط النهي وقوع المنهيّ عنه، ولا جوازُ وقوعه، فإن الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع منهم، ونهاهم عن الجميع. وخلاف المعلوم غير واقع. وقال لرسوله ﷺ: ﴿**لئن أشركت ليحبطن عملك**﴾ [الزمر:٦٥] وقال: ﴿**فلا تكونن من الجاهلين**﴾ [الأنعام:٣٥] وقد علم أنه قد عَصَمَه [أن يكون] منهم، وأن ذلك لا يقع.

وأما الأخبار، فقوله عليه السلام: «بدا الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدا»[1]. وقوله عليه السلام: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب، حتى إن الرجل ليحلف وما يُستحلَف، ويشهدُ وما

(١) حديث: «بدا الإسلام غريباً...» رواه مسلم (١/ ١٣٠) والترمذي وغيرهما. وروي «بدأ» بالهمز.

يُستشهد»[1] وكقوله ﷺ: «لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي»[2].

قلنا: هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب، ولا يدل على أنه لا يبقى متمسِّكٌ بالحق. ولا يناقض قولَه ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله، وحتى يظهر الدجال»[3] كيف ولا تجري هذه الأخبارُ في الصحة والظهور مجرى الأحاديث التي تمسكنا بها؟

المسلك الثالث: التمسك بالطريق المعنوي:

وبيانه أن الصحابة إذا قضوْا بقضيةٍ، وزعموا أنهم قاطعون بها، فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع، وإذا كَثُرُوا كثرةً تنتهي إلى حد التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبَّهَ واحد منهم للحق في ذلك، وإلى أن القطع بغير دليل قاطعٍ خطأ، فقطعُهم في غيرِ محل القطع محالٌ في العادة. فإن قضوا عن اجتهادٍ واتفقوا [١/ ١٨٠] عليه، فيُعْلَمُ أن التابعين كانوا يشدّدون النكير على مخالفيهم، ويقطعون به. وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع، فلا يكون ذلك أيضاً إلا عن قاطع، وإلا فيستحيل في العادة أن يشذَّ عن جميعهم الحقُّ مع كثرتهم، حتى لا يتنبَّهُ واحدٌ منهم للحق. وكذلك نعلُم أنّ التابعين لو أجمعوا على شيء أنْكَرَ تابعو التابعين على المخالف، وقطعوا بالإنكار، وهو قطعٌ في غير محلّ القطع، فالعادة تحيلُ ذلك إلا عن قاطع.

وعلى مساق هذا قالوا: لو رَجَع أهل الحل والعقد إلى عددٍ ينقص عن عدد التواتر، فلا يستحيلُ عليهم الخطأ في العادة، ولا تعمُّد الكذب لباعثٍ عليه، فلا حجة فيه.

---

(١) حديث: «خير الناس...» أخرجه أحمد، وأوله عنده: «أحسنوا إلى أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم...الخ» قال أحمد شاكر (١/ ٣٣٠): إسناده صحيح.

(٢) حديث: «لا تقوم الساعة...» رواه أحمد ومسلم (الفتح الكبير).

(٣) أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم بلفظ: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال» (الفتح الكبير).

وهذه الطريقة ضعيفةٌ عندنا، لأن منشأ الخطأ إما تعمد الكذب، وأما ظنُّهم ما ليس بقاطع قاطعاً. والأول غير جائز على عدد التواتر. وأما الثاني فجائز، فقد قَطَعَ اليهود ببطلان نبوّة عيسى ومحمد عليهما السلام، وهم أكثر من عدد التواتر. وهو قَطْعٌ في غير محل القطع، لكن ظنوا ما ليس بقاطِع قاطعاً. والمنكرونَ لحدوثِ العالم والنبوّات، والمرتكبون لسائر أنواع البدع والضلالات، عددهم بالغٌ مبلغ عدد التواتر، ويحصل الصدق بأخبارهم، ولكن أخطؤوا بالقطع في غير محل القطع. وهذا القائل يلزمه أن يجعلَ إجماع اليهودِ والنصارىٰ حجةً، ولا يخصِّص هذه الأمة، وقد أجمعوا على بطلان دين الإسلام.

فإن قيل: هذا تمسكٌ بالعادة، وأنتم في نصرة المسلكِ الثاني استروحتم إلى العادة، وهذا عينُ الأول.

قلنا: العادة لا تحيل على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعاً، وعن هذا قلنا: شرطُ خبر التواتر أن يستند إلى محسوس، والعادةُ تحيل الانقيادَ والسكوت عمن يرفع الكتابَ والسنة المتواترةَ بإجماعٍ دليلُه خبرٌ مظنونٌ غير مقطوع به. وكلُّ ما هو ضروري يُعْلَم بالحسِّ، أو بقرينة الحال، أو بالبديهة، فمنهاجُه واحد، ويتفق الناس على دركه. والعادةُ تحيل الذهول عنه على أهل التواتر. وما هو نظريٌّ فطرقه مختلفة، فلا يستحيل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه. فهذا هو الفرق بين المسلكين.

فإن قيل: اعتمادكم في هذا المسلك الثاني[1] أن ما أجمعوا عليه حقٌّ وليس بخطأ، فما الدليل على وجوب اتباعه؟ وكل مجتهد مصيبٌ للحق، ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه، والشاهد المزوِّرُ مبطل، ويجب على القاضي اتباعُه. فوجوب الاتباع شيء، وكونُ الشيء حقاً غيره.

قلنا: أجمعت الأمة على وجوب اتباع الإجماع، وأنه من الحق الذي يجب اتباعه، ويجب كونهم محقين في قولهم «يجبُ اتباع الإجماع».

ثم نقول: كل حقٍّ عُلِمَ كونُه حقّاً فالأصل فيه [١/ ١٨١] وجوب الاتباع،

---

(١) هكذا في النسختين، وصوابه عندي «المسلك الثالث».

والمجتهدُ يجب اتباعُهُ إلا على المجتهد الذي هو محقٌّ أيضاً، فقُدِّم حقٌّ حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاده غيره في حقه. والشاهد المزوّر لو عُلِمَ كونه مزوّراً لم يتبع. ويدل عليه أيضاً ذمُّهُ من خالف الجماعة، وأنه ذكر هذا في معرِض الثناء على الأمة، ولا يتحقق ذلك إلا بوجوب الاتباع، وإلا فلا يبقى له معنىً إلا أنهم محقون إذا أصابوا دليل الحق، وذلك جائز في حقّ كل واحدٍ من أفراد المؤمنين - فليس فيه مدحٌ وتخصيص ألبتة.

الباب الثاني

في بيان أركان الإجماع

وله ركنان: المجمعون، ونفس الإجماع.

الركن الأول

المجمعون

وهم أمة محمد ﷺ. وظاهر هذا يتناول كلَّ مسلم. لكن لكل ظاهرٍ طرفان واضحان في النفي والإثبات، وأوساطٌ متشابهة:

أما الواضحُ في الإثبات فهو كل مجتهدٍ مقبولِ الفتوىٰ، فهو [من] أهل الحل والعقد قطعاً. ولا بدّ من موافقته في الإجماع.

وأما الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنّة، فإنهم وإن كانوا من الأمة، فنعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» إلا من يتصوَّر منه الوفاق والخلاف في المسألة بعد فهمها، فلا يدخل فيه من لا يفهمها.

وبين الدرجتين العوامُّ المكلّفون، والمتكلمون[1]، والفقيهُ الذي ليس بأصوليّ، والأصوليُّ الذي ليس بفقيه، والمجتهدُ الفاسق، والمبتدعُ، والناشىءُ من التابعين مثلاً إذا قاربَ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة.

فنرسم في كل واحد مسألة.

مسألة [العامي هل يعتبر قوله في الإجماع]:

يتصوَّر دخولُ العوامّ في الإجماع، فإن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دركه العوامُّ والخواصُّ، كالصلوات الخمس، ووجوب الصوم، والزكاة، والحج. فهذا مجمع عليه. والعوامُّ وافقوا الخواص في الإجماع [عليها]؛ وإلى ما يختصُّ بدركه الخواصُّ، كتفصيل أحكام الصلاة، والبيع، والتدبير، والاستيلاد.

---

(١) ب: سقط منها «والمتكلمون».

فما أجمع عليه الخواصُّ، فالعوامُّ متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحلّ والعقد، لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً، فهم موافقون أيضاً فيه. ويحسن تسميةُ ذلك: إجماعَ الأمة قاطبة، كما أن الجند إذا حكَّموا جماعةً من أهل الرأي والتدبير في مُصَالَحة أهل قلعةٍ، فصالحوهم على شيء، يقال: هذا باتفاق جميع الجند.

فإذاً كلُّ مُجْمَعٍ عليه من [١/ ١٨٢] المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوامّ، وبه يتم إجماع الأمة.

فإن قيل: فلو خالف عاميٌّ في واقعة أجمع عليها الخواصُّ من أهل العصر، فهل ينعقد الإجماع دونه؟ وإن كان ينعقد فكيف خرج العاميُّ من الأمة؟ وإن لم ينعقد فكيف يُعتدّ بقول العامي؟

قلنا: قد اختلف الناس فيه، فقال قوم: لا ينعقد، لأنه من الأمة، فلا بدَّ من تسليمِهِ بالجملة أو بالتفصيل. وقال آخرون، وهو الأصح: إنه ينعقد، بدليلين:

أحدهما: أن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب، إذ ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبيّ والمجنون في نقصان الآلة، ولا يُفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمةُ من يتصوَّر منه الإصابة، لأهليته.

والثاني: وهو الأقوى: أن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوامّ في هذا الباب، أعني خواصّ الصحابة وعوامّهم. ولأن العامّيّ إذا قال قولاً عُلم أنه يقول عن جهل، وأنه ليس يدري ما يقول، وأنه ليس أهلاً للوفاق والخلاف فيه. وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عامّيٍّ عاقل، لأن العاقل يفوّض ما لا يدري إلى من يدري. فهذه صورةٌ فُرِضَتْ لا وقوع لها أصلاً.

ويدل عليه انعقادُ الإجماع على أن العامي يعصي بمخالفتِهِ العلماء[1]، ويحرم ذلك عليه. ويدل على عصيانِهِ ما ورد من ذمِّ الرؤساء الجهال إذا ضلوا وأضلوا

---

(١) ب: «ويدل على انعقاد الإجماع، أن العاميّ يعصي... الخ».

بغير علم. وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٢] فردّهم عند النزاع إلى أهل الاستنباط. وقد وردت أخبارٌ كثيرة بإيجاب المراجعة والموافقة[1] للعلماء، وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى. وهذا لا يدل على انعقاد الإجماع دونهم، فإنه يجوز أن يعصي بالمخالفة كما يعصي من يخالفُ خبرَ الواحد، ولكن يمتنع وجود الإجماع لمخالفتِه، والحجةُ في الإجماع، فإذا امتنع بمعصيةٍ أو بما ليس بمعصية، فلا حجة. وإنما الدليل ما ذكرنا من قبل.

مسألة: [هل ينعقد الإجماع مع خلاف أهل العلم من غير الفقهاء]:

إذا قلنا: لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم، فربّ متكلمٍ ونحويٍّ ومفسرٍ ومحدّثٍ هو ناقص الآلة في درك الأحكام.

فقال قوم: لا يعتدّ إلا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى، كالشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، وأمثالِهِمْ من الصحابة والتابعين؛ ومنهم من ضمَّ إلى الأئمة الفقهاءَ الحافظين لأحكام الفروع الناهضين بها، لكن أخرجَ الأصوليّ الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها.

والصحيح أن الأصوليّ العارفَ بمدارك الأحكام، وكيفيةِ تلقيها من المفهوم والمنطوق[2]، وصيغةِ الأمرِ والنهيِ، والعمومِ، وكيفيةِ تعليل النصوص، أولى بالاعتداد بقوله من الفقيهِ الحافظ للفروع. بل ذو الآلة من هو متمكن من درك الأحكام إذا أراد، وإن لم يحفظ [١/ ١٨٣] الفروع. والأصوليُّ قادر عليه، والفقيه الحافظ للفروع لا يتمكن منه.

وآيةُ أنه لا يُعْتَبَرُ حفظُ الفروع أن العباس، والزبير، وطلحة، وسعداً، وعبدالرحمن بن عوف، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وأبا عبيدة بن الجراح، وأمثالهم ممن لم ينصب نفسه للفتوى، ولم يتظاهر بها تظاهُرَ العبادلة، وتظاهُرَ علي، وزيد بن ثابت، ومعاذ، كانوا يعتدُّون بخلافهم لو خالفوا. وكيف لا وكانوا صالحين للإمامة العظمى، وسُمِيّ[3] أكثرهم في الشورى، وما كانوا

---

(١) ب: سقط منها «والموافقة».

(٢) كذا في ن. وفي ب بدله: «والمنظوم».

(٣) ب: «لا سيما لكون أكثرهم في الشورى».

يحفظون الفروع؟ بل لم تكن الفروع موضوعة بعد. لكن عرفوا الكتاب والسنة، وكانوا أهلاً لفهمهما. والحافظُ للفروع قد لا يحفظ دقائقَ فروعِ الحيضِ والوصايا، فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق، فلا يشترط حفظها. فينبغي أن يعتدّ بخلاف الأصوليِّ، وبخلاف الفقيهِ المبرِّز، لأنهما ذَوَا آلةٍ على الجملة، يقولان ما يقولان عن دليل.

أما النحوي والمتكلم فلا يعتدُّ بهما؛ لأنهما من العوامّ في حق هذا العلم، إلا أن يقع الكلام في مسألةٍ تنبني على النحو أو على الكلام.

فإن قيل: فهذه المسألة قطعية أم اجتهادية؟

قلنا: هي اجتهادية، ولكن إذا جوَّزنا أن يكون قولُه معتبراً صار الإجماع مشكوكاً فيه عند مخالفته، فلا يصير حجة قاطعة، إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالِفْ هؤلاء. أما خلافُ العوام فلا يقع، ولو وقع فهو قولٌ باللسان، وهو معتَرِفٌ بكونه جاهلاً بما يقول، فبطلانُ قولِه مقطوع به، كقول الصبيّ، فأما هذا فليس كذلك.

فإن قيل: فإذا قلد الأصوليُّ الفقهاءَ فيما اتفقوا عليه في الفروع، وأقرّ بأنه حقّ، هل ينعقد الإجماع؟

قلنا: نعم: لأنه لا مخالفة، وقد وافقَ الأصوليُّ جملةً، وإن لم يعرف التفصيل، كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز، والأجسام والأعراض، والضدِّ والخلاف، فهو صواب. فيحصل الإجماع بالموافقة الجمْلِيّة كما يحصل من العوام، لأن كل فريقٍ كالعاميّ بالإضافة إلى ما لم يحصِّلْ علمَهُ، وإن حصَّلَ علماً آخر.

مسألة [خلاف المبتدع هل يمنع انعقاد الإجماع؟]:

المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر، بل هو كمجتهدٍ فاسق. وخلافُ المجتهد الفاسق معتبر.

فإن قيل: لعله يكذب في إظهار الخلاف، وهو لا يعتقده؟

قلنا: لعله يصدق، ولا بدَّ من موافقته، ولم نتحقق موافقَتَه[1]، كيف وقد نعلم اعتقادَ الفاسِق بقرائِنِ أحوالِه في مناظراتِه واستدلالته؟ والمبتدعُ ثقةٌ يقبل قوله، فإنه ليس يدري أنه فاسق. أما إذا كَفَر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه، وإن كان يصلي إلى القبلة، ويعتقد نفسه مسلماً؛ لأن الأمة ليست [١/ ١٨٤] عبارة عن المصلِّين إلى القبلة، بل عن المؤمنين، وهو كافر، وإن كان لا يدري أنه كافر. نعم: لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفّرناه، فلا يُستدل على بطلان مذهبه بإجماع مخالفيه على بطلان التجسيم، مصيراً إلى أنهم كل الأمة دونه، لأن كونهم كلَّ الأمة موقوف على إخراج هذا من الأمة، والإخراج من الأمة موقوف على دليل التكفير، فلا يجوز أن يكون دليلُ تكفيره ما هو موقوف على تكفيره، فيؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه.

نعم: بعد أن كفّرناه بدليل عقليٍّ، لو خالف في مسألة أخرى لم يلتفت إليه. فلو تاب وهو مصرّ على المخالفة في تلك المسألة التي أجمعوا عليها في حال كفره، فلا يُلتَفَتُ إلى خلافه بعد الإسلام؛ لأنه مسبوق بإجماع كل الأمة، وكان المجمعون في ذلك الوقت كلَّ الأمّة دونه، فصار كما لو خالف كافرٌ كافة الأمة ثم أسلم وهو مصرّ على ذلك الخلاف، فإن ذلك لا يلتفت إليه. إلا على قول من يَشْترط انقراضَ العصر في الإجماع.

فإن قيل: فلو تَرَكَ بعضُ الفقهاء الإجماعَ بخلافِ المبتدِع المكفَّر إذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر، وظن أن الإجماع لا ينعقد دونه، فهل يُعذَر من حيث إن الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفَّر به من التأويلات؟

قلنا: للمسألة صورتان:

إحداهما: أن يقول الفقهاء: نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا، ففي هذه الصورة لا يُعَذُرونَ فيه، إذ يلزمهم مراجعةُ علماء الأصول[2]، ويجب على العلماء تعريفُهم، فإذا أفتوا بكفره فعليهم التقليد، فإن لم يقنعهم التقليد فعليهم السؤال عن الدليل، حتى إذا ذكر لهم دليله فهموه لا محالة، لأن دليلَهُ

---

(١) كذا في ن، وفي ب: «ولو لم نتحقق موافقته».

(٢) أي أصول الدين، وهو علم العقائد، وليس المراد أهل أصول الفقه.

قاطع. فإن لم يدركوه فلا يكونون معذورين، كمن لا يدرك دليلَ صدقِ الرسول ﷺ، فإنه لا عذرَ مع نصب الله تعالى الأدلة القاطعة.

الصورة الثانية: أن لا يكون قد بلغته بدعتُه وعقيدتُه، فَتَرَكَ الإجماع لمخالفته، فهو معذور في خطئه، وغيرُ مؤاخذٍ به، وكأن الإجماع لم ينتهض حجة في حقه، كما إذا لم يبلغه الدليل الناسخ، لأنه غير منسوب إلى تقصير، بخلاف الصورة الأولى، فإنه قادر على المراجعة والبحث، فلا عذر له في تركه، فهو كمن قَبِلَ شهادة الخوارج وحَكَمَ بها، فهو مخطىء، لأن الدليل على تكفير الخوارج على عليّ وعثمان رضي الله عنهما والقائلين بكفرهما، المعتقدين استباحة دمهما ومالهما، ظاهرٌ يُدْرَك على القرب، فلا يُعذَر من لا يعرفه(١). بخلاف من حَكَمَ بشهادة الزورِ وهو لا يعرف، لأنه لا طريق له إلى معرفة صدق الشاهد، وله طريق إلى معرفة كفره.

فإن قيل: وما الذي يكفر به؟

قلنا: الخَطْبُ في ذلك طويل، وقد أشرنا إلى شيء [١/ ١٨٥] منه في كتاب «فيْصَل التفرقة بين الإسلام والزندقة» والقدرُ الذي نذكره الآن أنه يرجع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون نفسُ اعتقادِهِ كفراً، كإنكار الصانع، وصفاته، وجحد النبوة.

الثاني: ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله، ويلزمه إنكار ذلك من حيث التناقض.

الثالث: ما ورد التوقيفُ بأنه لا يصدر إلا من كافر، كعبادةِ النيران، والسجودِ

---

(١) نقل شارح الروضة (١/ ٣٥٤) أن الأستاذ أبا منصور قال: «قال أهل السنّة: لا يعتبرون في الإجماع وفاقَ القدرية والخوارج والرافضة. وهذا مرويٌّ عن مالكٍ والأوزاعيّ ومحمد بن الحسن، وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث» اهـ. قلت وأشدهم في ذلك الرافضة، لتكفيرهم الصحابة، وعداوتهم لهم، ولاستحلالهم الكذب تقيةً - أما الخوارج فينبغي أن يعتبر خلافهم. وأيضاً لا ينبغي أن يقبل قول من قال: «لا يعتبر خلاف الظاهرية» لأنهم الأكثر بحثاً عن السنن والتمسك بها، وإن كان منعهم القياس غير سديد.

للصنم، وجَحْدِ سورةٍ من القرآن، وتكذيب بعض الرسل، واستحلالِ الزنا والخمر وتركِ الصلاة. وبالجملة: إنكارُ ما عُرِفَ بالتواتر والضرورة من الشريعة.

مسألة [خلاف التابعي في عهد الصحابة هل يمنع انعقاد إجماعهم؟]:

قال قوم[1]: لا يعتدّ بإجماع غير الصحابة. وسنبطله.

وقال قوم: يعتدّ بإجماع التابعين بعد الصحابة، ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة، ولا يندفع إجماع الصحابة بخلافه.

وهذا فاسدٌ مهما بلغ التابعيُّ رتبة الاجتهاد قبل تمام الإجماع، لأنه من الأمة، فإجماع غيرِه لا يكون إجماعَ جميع الأمة، بل إجماعَ البعض، والحجة في إجماع الكل. نعم، لو أجمعوا، ثم بلغَ رتبةَ الاجتهاد بعد إجماعهم، فهو مسبوق بالإجماع، فليس له الآن أن يخالف، كمن أسلم بعد تمام الإجماع.

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**﴾ [الشورى: ١٠] وهذا مختلفٌ فيه. ويدل عليه إجماع الصحابة على تسويغِ الخلاف للتابعيّ، وعدمُ إنكارهم عليه، فهو إجماع منهم على جواز الخلاف. كيف وقد عُلِمَ أن كثيراً من أصحاب عبد الله، كعلقمة والأسود وغيرهما، كانُوا يفتون في عصر الصحابة. وكذا الحسنُ البصري، وسعيدُ بن المسيب، فكيف لا يعتدّ بخلافهم؟!.

وعلى الجملة فلا يفضل الصحابيُّ التابعيَّ إلا بفضيلة الصحبة. ولو كانت هذه الفضيلة تخصّص الإجماع لسقط قول الأنصارِ بقول المهاجرين، وقولُ المهاجرينَ بقول العشرة، وقول العَشرة بقول الخلفاء الأربعة، وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهم.

فإن قيل: رُوِيَ عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن مجاراة الصحابة، وقالت: «فَرُّوجٌ يصقع مع الديكة»[2].

---

(١) «قال قوم» ساقط من ن.

(٢) يصقع أي: يصيح. والأولى في توجيه قولها أنها لم تنكر عليه ذلك من حيث إنهم =

قلنا: ما ذكرناه مقطوع به، ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم إلا بقول الآحاد، وإن ثبت فهو مذهبها، ولا حجة فيه. ثم لعلها أرادت منعه من مخالفتهم فيما سبق إجماعهم عليه، أو لعلها أنكرت عليه خلافَهُ في مسألة لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها، كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسألة العينة، وظنت أنّ وجوب حسم الذريعة قطعيّ.

واعلم: أن هذه المسألة يتصور الخلافُ فيها مع من يُوَافِقَ أن إجماع الصحابة يندفع بمخالفة واحد من الصحابة. أما من ذهب إلى أنه لا يندفع إجماع الأكثر بالأقل كيفما كان، فلا يختص كلامه بالتابعي.

مسألة [إجماع الأكثرين]:

[١/ ١٨٦] الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل.

وقال قوم: هو حجة.

وقال قوم: إن بلغ عددُ الأقلّ عددَ التواتر اندفع الإجماع، وإن نقص فلا يندفع.

والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكلّيتها، وليس هذا إجماعَ الجميع، بل هو مختلف فيه، وقد قال تعالى: **﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾** [الشورى: ١٠].

فإن قيل: قد تطلق الأمةُ ويراد بها الأكثر، كما يقال: بنو تميم يحمون الجار، ويكرمون الضيف، ويراد الأكثر.

قلنا: من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع، ولا يجوز التخصيص

= صحابة، بل من حيث إنه كان لصغر سنّه لم يبلغ مبلغاً يتمكن من الجري معهم فيما هم فيه، كالشابّ المتعالم الذي يعارِض كبار أهل العلم، وذلك أن الديك إنما يصيح إذا أدرك وتمّ عمره. فإن صاح الفروج فليس ذلك من شأنه وطبعه بحسب فطرته، بل لمجرد أنه رأى الديكة تصيح. ثم وجدت الحديث في الموطأ (تنوير الحوالك ١/ ٦٦). ونَقَل السيوطيّ فيه تفسير الباجيّ للحديث بما ذكرنا. وذكر وجهاً آخر، وهو أن أبا سلمة سألها: «ما يوجب الغُسل؟» وكان صبياً لم يبلغ الحلم.

بالتحكم، بل بدليلٍ وضرورة، ولا ضرورة هاهنا. ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الأقلّ، وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد، ولا بد من إجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه، كيف وقد وردت أخبارٌ تدل على قلة أهل الحق، حيث قال ﷺ: «وهم يومئذ الأقلون» وقال ﷺ: «سيعود الدين غريباً كما بدا غريباً»[1] وقال تعالى: ﴿أكثرهم لا يعقلون﴾ [العنكبوت:٦٣] وقال تعالى: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ [سبأ:١٣] وقال تعالى: ﴿كم من فئة قليلة﴾ الآية [البقرة:٢٤٩] وإذا لم يكن ضابط ولا مردّ، فلا خلاص إلا باعتبار قول الجميع.

الدليل الثاني: إجماعُ الصحابة على تجويز الخلاف للآحاد، فكم من مسألة قد انفرد فيها الآحادُ بمذهبٍ، كانفراد ابن عباسٍ بالعول، فإنه أنكره[2].

فإن قيل: لا، بل أنكروا على ابن عباس القول بتحليل المتعة[2]، وأن الرّبا في النسيئة، وأنكرتْ عائشةُ على ابن أرقم مسألة العينة[3]، وأنكروا على أبي موسى الأشعري قوله: النومُ لا ينقض الوضوء[4]، وعلى أبي طلحة القولَ بأن أكل البَرَدِ لا يفطّر[5]، وذلك لانفرادهم به.

---

(١) حديث: «بدا الإسلام غريباً...» أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعاً. ورواه وأخرجه ابن ماجه عن أنس.

(٢) قصة إنكار ابن عباس للعول أخرجها البيهقي (٦/ ٢٥٣) وابن حزم في المحلّى من طرق (٩/ ٢٦٣-٢٦٤) انظر المعتبر للزركشي (ص٧٢).

(٣) قوله «وأنكرت عائشة...الخ» ذكر ابن القيم في تهذيب سنن أبي داود (٥/ ٩٩) قصة إنكارها عليه مطوّلة وقال: هذا الحديث رواه البيهقي والدارقطني وذكره الشافعي، وأعله بالجهالة بحال امرأة أبي إسحاق السبيعي. وذكر المعلق عليه أنه في الدارقطني (ص٣١٠) وقال: وأخرجه أحمد في مسنده وقال: قال في التنقيح: إسناده جيد.

(٤) عزاه الزركشي في المعتبر (ص٧٣) إلى سنن البيهقي. وقال محققه: لم أجده في البيهقي وقد رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ١٣٣) أهـ.

(٥) أكل أبي طلحة ذكره في كنز العمال (٨/ ٦٠٢) وعزاه إلى الديلمي من حديث أنس قال «أمطرت السماء برداً، فقال أبو طلحة: ناولني من هذا البرد، فناولته، فجعل يأكل، وهو صائم. فقلت تأكل وأنت صائم. فقال لي: يا ابن أخي إنه ليس بطعام ولا شراب، وإنما هو بركة من السماء تطهر به بطوننا. فأتيت رسول الله ﷺ فذكرت له =

قلنا: لا، بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم، أو لمخالفتهم أدلةً ظاهرة قامت عندهم.

ثم نقول هب أنهم أنكروا انفراد المنفرد، والمنفرد منكِرٌ عليهم إنكارهم، ولا ينعقد الإجماع(١)، فلا حجة في إنكارهم مع مخالفة الواحد.

ولهم شبهتان:

الشبهة الأولى: قولهم: قول الواحد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم، فكيف يندفع به قولُ عددٍ حصل العلم بإخبارهم عن أنفسهم لبلوغهم عدد التواتر؟ وعن هذا قال قوم: عددُ الأقل إلى أن يبلغ(٢) مبلغ التواتر يدفعُ الإجماع.

وهذا فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول: أنّ صِدْقَ الأكثر، وإن عُلِمَ، فليس ذلك صدقَ جميع الأمة واتفاقهم. والحجة في اتفاق الجميع(٣). فسقطت الحجة، لأنهم ليسوا كل الأمة.

الثاني: أن كذبَ الواحد ليسِ بمعلوم، فلعله صادق، فلا تكون المسألة اتفاقاً من جميع الصادقين إن كان صادقاً.

الثالث: أنه لا نظر إلى ما يضمرون، بل التعبد متعلق بما يُظهرون، فهو مذهبهم وسبيلهم، لا ما أضمروه.

فإن قيل: فهل يجوز أن تُضمِر الأمة خلاف ما تظهر؟

قلنا: ذلك -إن كان- إنما يكون [١/ ١٨٧] عن تُقْيةٍ وإلجاء، وذلك يظهر ويشتهر. وإن لم يشتهر فهو محال، لأنه يؤدي إلى اجتماع الأمة على ضلالة وباطل، وهو ممتنع، بدليل السمع.

= ذلك فقال: خذ من أدب عمك» وأما الإنكار عليه فلم نجده بعد البحث.

(١) هذا استدلال بنفس ما ينكره المخالف، فإنه يخالف في وجوب اتفاق الجميع، ويدعي أن اتفاق الأكثرين حجة.

(٢) ن «عدد الأقل إن بَلَغَ الخ».

(٣) أيضاً نقول: هذا موضع الخلاف، فكيف يحتج المصنف عليهم بما ينكرونه؟!

الشبهة الثانية: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهو منهي عنه، فقد ورد ذم الشاذّ، وأنه كالشاذّ من الغنم عن القطيع.

قلنا: الشاذّ عبارةٌ عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، ومن دخل في الإجماع لا يُقبَلُ خلافه بعده، وهو الشذوذ. أما الذي لم يدخل أصلاً فلا يسمى شاذاً[1].

فإن قيل: فقد قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم، فإن الشيطان مع الواحد، وهو عن الاثنين أبعد»[2].

قلنا: أرادَ به الشاذَّ الخارج[3] عن الإمام بمخالفةِ الأكثر على وجهٍ يثير الفتنة. وقوله: «وهو عن الاثنين أبعد» أراد به الحثّ عللى طلب الرفيق في الطريق، ولهذا قال عليه السلام: «والثلاثة ركب»[4].

وقد قال بعضهم: قول الأكثر حجة، وليس بإجماع.

وهو متحكّم بقوله إنه حجة، إذ لا دليل عليه.

وقال بعضهم: مرادي به أن اتباع الأكثر أولى.

قلنا: هذا يستقيم في الأخبار، وفي حقّ المقلد إذا لم يجد ترجيحاً بين

---

(١) بل الشذوذ المذموم ليس هو مجرد المخالفة في الاجتهاد في حكم شرعي، وإنما هو المخالفة مع البغي والشقاق والسعي في الفتنة.

(٢) قوله «عليكم بالسواد الأعظم» هذا الجزء من الحديث لم نجده بعد البحث في شيء من المراجع. وأما باقيهِ فقد ورد في حديث ابن عمر عن أبيه رضي الله عنهما عند الترمذي (٤/ ٦٧ في كتاب الفتن ب٧) مرفوعاً «عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين».

(٣) في ن هنا زيادة «أو الخارجيّ».

(٤) أخرجه مالك في الموطأ (تنوير الحوالك ٣/ ١٤٤ في الاستئذان ح٣٥) وأبو داود (في الجهاد ب٧٩) وأحمد (٢/ ١٨٦، ٢١٤) ولفظ مالك «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب» قال السيوطي: قال ابن عبدالبرّ: كان مالك ينكر هذا الحديث، ولكن قاله عمر احتياطاً للمسلمين.

المجتهدين سوى الكثرة. وأما المجتهدُ فعليه اتباعُ الدليل، دون الأكثر، لأنه إن خالفه واحد لم يلزمه اتباعه، وإن انضم إليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع.

مسألة: [إجماع أهل المدينة:].

قال مالك: الحجة في إجماع أهل المدينة فقط.

وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحرمين: مكة والمدينة، والمصرين: الكوفةِ والبصرةِ.

وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد جَمَعَت في زمن الصحابة أهلَ الحلّ والعقد. فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعةُ لهم فمسلَّم له ذلك لو جَمَعَتْ، وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير. وليس ذلك بمسلَّمٍ، بل لم تجمع المدينةُ جميعَ العلماء، لا قبل الهجرة، ولا بعدها. بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار. فلا وجه لكلام مالك. إلا أن يقول: عَملُ أهلِ المدينة حجة، لأنهم الأكثرون، والعبرة بقول الأكثرين. وقد أفسدناه. أو يقول: يدل اتفاقهم في قولٍ أو عمل أنهم استندوا إلى سماعٍ قاطعٍ، فإن الوحي الناسخ نزل فيهم، فلا تشذُّ عنهم مدارِكُ الشريعة.

وهذا تحكم؛ إذ لا يستحيل أن يسمع غيرُهم حديثاً من رسول الله ﷺ في سفرٍ أو في المدينة، لكن يخرج منها قبل نقله. فالحجة في الإجماع، ولا إجماع.

وقد تُكُلِّفَ لمالكٍ تأويلاتٌ ومعاذير استقصيناها في كتاب «تهذيب الأصول»[١] ولا حاجة إليها هنا.

وربما احتجوا بثناء رسول الله ﷺ على المدينة وعلى أهلها، وذلك يدلّ على فضيلتهم وكثرة ثوابهم، لسكناهم المدينة، ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم.

---

(١) استعرض المسألة صاحب «الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة» وغيره ممن كتب في «عمل أهل المدينة». وأفضل ما حُمِل عليه مذهب مالك أن إجماع أهل المدينة على ما سبيله النقل، كالصاع والمدّ والمنبر وترك أخذ زكاة الخضروات، فهو حجة. وما كان سبيله الاجتهاد فهم وغيرهم فيه سواء.

[إجماع الخلفاء الأربعة]:

وقد قال قوم: الحجةُ في اتفاق الخلفاء الأربعة.

وهو تحكُّم لا دليل عليه، إلا ما تخيّله جماعة من أن قول الصحابي حجة، وسيأتي [١/١٨٨] في موضعه.

مسألة [نقص عدد المجمعين عن عدد التواتر]:

اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر؟

أمّا من أخَذَه من دليل العقل، واستحالةِ الخطأ بحكم العادة، فيلزمه الاشتراط[١]؛ والذين أخذوه من السمع اختلفوا: فمنهم من شرط ذلك، لأنه إذا نقصَ عددُهم فنحن لا نعلم إيمانهم بقولهم، فضلاً عن غيره.

وهذا فاسد من وجهين: أحدهما: أنه يعلم إيمانُهم لا بقولهم، لكن بقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله، وحتى يظهر الدجال»[٢] فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق.

الثاني: أنا لم نُتعبَّد بالباطن، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد ﷺ ظاهراً، إذ لا وقوف على الباطن. وإذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يُستدلّ بهذا على أنهم صادقون؛ لأن الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به.

فإن قيل: كيف يتصوّر رجوع عدد المسلمين إلى ما دون عدد التواتر، وذلك يؤدي إلى انقطاع التكليف، فإن التكليف يدوم بدوام الحجة، والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة، وعن وجود محمد ﷺ وتحدّيهِ بالنبوة. والكفارُ لا يقومون بنشر أعلام النبوة، بل يجتهدون في طمسها. والسلفُ من الأمّة

---

(١) يعني أن من كان استدلاله على كون الإجماع أصلاً من أصول الفقه - وهو ما تقدم في أدلة الإجماع بعنوان «التمسك بالدليل المعنوي» من أنهم لا يعقل أن يجتمعوا إلا عن مستند قاطع، وأن العادة تحيل على أهل التواتر قصد الكذب، فلا بدّ من اشتراط بلوغ المجمعين عدد التواتر، لكون ذلك من مقدّمات الدليل المذكور.

(٢) حديث: «لا تزال...» تقدم تخريجه.

مجمعون على دوام التكليف إلى القيامة، وفي ضمنه الإجماع على استحالةِ اندراسِ الأعلام، وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي إلى الاندراس. وإذا لم يتصوّرَ وجود هذه الحادثة، فكيف نخوض في حكمها؟

قلنا: يحتمل أن يقال: ذلك ممتنع، لهذه الأدلة. وإنما معنى تصور هذه المسألة رجوعُ عدد أهل الحل والعقد إلى ما دون عدد التواتر. وإن قطَعْنَا بأن قول العوامّ لا يعتبر[1]، فتدومُ أعلام الشرع بتواتُر العوام. ويحتمل أن يقال: يتصور وقوعُها، والله تعالى يديمُ الأعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار، فيتحدّثون بوجود محمد ﷺ، ووجود معجزته، وإن لم يعترفوا بكونها معجزة؛ أو يخرق الله تعالى العادة، فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجة. بل قد نقول: قولُ القليلِ، مع القرائن المعلومة في مناظرته وتشديده، قد يحصّل العلمَ من غير خرقِ عادةٍ. فبجميع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظاً.

فإن قيل: فإذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد، فلو رجع إلى واحد، فهل يكون مجرد قولِهِ حجةً قاطعة؟

قلنا: إن اعتبرنا موافقة العوام، فإذا قال قولاً، وساعده عليه العوام، ولم يخالفوه فيه، فهو إجماع الأمة، فيكون حجة، إذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة والخطأ. وإن لم نلتفت إلي قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والإجماع، إذ يستدعي ذلك عدداً بالضرورة، حتى يسمى إجماعاً. ولا أقلُّ من اثنين أو ثلاثة. [١/١٨٩]

وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر إجماعاً بعد الصحابة. فأما من لا يقول إلا بإجماع الصحابة، فلا يلزمه شيء من ذلك؛ لأن الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر.

مسألة [حجّيّة الإجماع بعد عصر الصحابة]:

ذهب داود وشيعتُه من أهل الظاهر إلى أنه لا حجةَ في إجماع مَنْ بعد

---

(١) كذا في ن، ب ولكن لعل الصواب «بأن قول العوام يعتبر» بحذف «لا» وانظر مثله فيما يأتي بعد أسطر.

الصحابة[1].

وهو فاسد، لأن الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة، أعني الكتاب، والسنة، والعقل، لا تفرّق بين عصر وعصر. فالتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين. ويستحيل، بحكم العادة، أن يشذَّ الحقُّ عنهم مع كثرتهم عند من يأخذ من العادة.

ولهم شبهتان[2]:

أضعفهما: قولهم: الاعتمادُ على الخبر والآية، وقوله تعالى: ﴿**ويتبع غير سبيل المؤمنين**﴾ [النساء: ٩٥] يتناول الذين نُعِتُوا بالإيمان[3]، وهم الموجودون وقت نزول الآية، فإن المعدوم لا يوصف بالإيمان، ولا يكون له «سبيل». وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» يتناول أمته الذين آمنوا به، ويُتَصَوَّرُ اجتماعهم واختلافهم. وهم الموجودون.

وهذا باطل؛ إذ يلزم على مساقِهِ أن لا ينعقد إجماع بعد موت سعد بن معاذٍ وحمزة، ومن استُشهد من المهاجرين والأنصار، ممن كانوا موجودين عند نزول الآية، فإن إجماع مَنْ وراءَهُم ليس إجماع جميع المؤمنين وكلِّ الأمة. ويلزم أن لا يُعتَدّ بخلافِ من أسلم بعد نزول الآية، وكملت آلته بعد ذلك. وقد أجمعنا وإياهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسِمُ باب الإجماع، بل إجماعُ الصحابة بعد النبي ﷺ حجةٌ بالإنفاق. وكم من صحابيٍّ استُشهد في حياة رسول الله ﷺ بعد نزول الآية.

الشبهة الثانية: أن الواجب اتباعُ سبيلِ جميع المؤمنين، وإجماعِ جميع الأمة، وليس التابعون جميعَ الأمة، فإن الصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا بموتهم عن

---

(١) وهو رواية عن أحمد (التمهيد لأبي الخطّاب ٣/ ٢٥٦).

(٢) ذكر ابن حزم في إحكام الأحكام (١/ ٥٣٩) أمرين آخرين احتج بهما أبو سليمان (داود الظاهري) وهما: «لا إجماع إلا عن توقيف، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف، دون من بعدهم؛ والثاني: أن الصحابة كانوا عدداً محصوراً، يمكن أن يحاط بهم وتعرف اقوالهم، وليس من بعدهم كذلك» ولابن حزم رأي هناك فانظره إن شئت.

(٣) كذا في ب. وفي ن: «فعلوا الإيمان».

الأمة، ولذلك لو خالفَ واحدٌ من الصحابة إجماعَ التابعين لا يكون قولَ جميع الأمة، ولا يحرُم الأخذُ بقول الصحابي. فإذا كان خلافُ بعضِ الصحابةِ يدفع إجماع التابعين، فعدم وفاقهم أيضاً يدفع، لأنهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الأمة.

قالوا: وقياسُ هذا يقتضي أن لا يثبت وصفُ الكليةِ أيضاً للصحابة، بل يُنتظَرُ لحوقُ التابعين وموافقتُهم ومَنْ بَعْدَهم إلى القيامة، فإنهم كل الأمة. لكن لو اعتبر ذلك لم يُنْتفَعْ بالإجماع إلا في القيامة. فثبت أن وصف الكلية إنما هو لمن دخل في الوجود، دون من لم يدخل. فلا سبيل إلى إخراج الصحابة من الجملة. وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الأمة للتابعين.

والجواب أنه كما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين. ولولا ذلك لما تصوَّر إجماعٌ بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة [١/ ١٩٠] والتابعين، ولا بعد أن استُشهد حمزة. وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله ﷺ، وبعد موت من مات بعدَ رسول الله ﷺ. وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يُعْتَبَر، والمستقبل لا ينتظر، وأنّ وصف كلية الأمة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت.

مسألة: [هل ينعقد إجماع لاحق على خلاف قول سابق]:

وأما إجماع التابعين على خلافِ قول واحدٍ من الصحابة، فقد قال قوم: يصير قولُ الصحابي مهجوراً، لأنهم كل الأمة[1]. وإن سلمنا، وهو الصحيح، فنقول: إن اتفقوا على وَفْقِ قوله انعقد الإجماع، إذ موافقته إن لم تقوِّ الإجماع فلا تقدح فيه، وإن أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القولُ عندنا مهجوراً حتى يحرمَ على تابعي التابعين موافقته، لأنه بعد أن أفتى في المسألة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الأمة، بل فتوى البعض.

فإن قيل: إن ثبت نعتُ الكلّية للتابعين، فليكن خلافُ قولهم بعدَهم حراماً، وإن قال به صحابيٌّ قبلهم؛ وإن لم يكونوا كل الأمة فينبغي أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم، إذ خلافُ بعض الأمة ليس بحرام، أما أن تكون

(١) يأتي الكلام في هذه المسألة (ب١/ ٢٠٣) بصورة أشمل ونبدي وجهة نظرنا هناك...

كلية الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض، وجمعٌ بين النفي والإثبات.

قلنا: ليس بمتناقض، لأن الكلية إنما تثبت بالإضافة إلى المسألة التي خاضوا فيها. فإذا نزلت مسألة بعد الصحابة، فالتابعون فيها كل الأمة إذا أجمعوا فيها. أما ما أفتى فيها الصحابيّ ففتواه ومذهبه لا ينقطع بموته. وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع الباقون على خلافه، لا يكون ذلك إجماعاً من الأمة. ولو مات، ثم نزلت واقعة بعده، انعقد الإجماع على كل مذهب، وتكون الكلية حاصلة بالإضافة.

فإن قيل: إن كان في الأمة غائب لا ينعقد الإجماع دونه، وإن لم يكن لذلك الغائب خبرٌ من الواقعة ولا فتوى فيها، لكن نقول: لو كان حاضراً لكان له قول فيها، فلا بدّ من موافقته، فليكن الميت قبل التابعين كالغائب.

قلنا: يبطل بالميت الأول من الصحابة، فإن الإجماع انعقد دونه، ولو كان غائباً لم ينعقد، لأن الغائب في الحال ذو مذهبٍ ورأيٍ بالقوة، فتُمكِنُ موافقته ومخالفته، فيحتمل أن يوافق أو يخالف إذا عُرِضَتِ المسألة عليه، بخلاف الميت، فإنه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاقٌ لا بالقوة، ولا بالفعل. بل المجنونُ والمريضُ الزائل العقلِ والطفلُ لا ينتظَر، لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف.

فإن قيل: فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحدٍ من الصحابة إذا نُقِلَ، فإن لم ينقل فلعله خالَفَ، ولكن لم ينقل إلينا، فلا يُسْتَيقَنُ إجماعُ كل الأمة.

قلنا: يبطل بالميت الأول من الصحابة، فإن إمكانَ خلافِهِ لا يكون كحقيقة خلافِهِ. وهذا التحقيق: وهو أنه لو فُتِحَ بَاب الاحتمال لبطلت [١/١٩١] الحججِ، إذ ما من حكمٍ إلا ويتصور تقديرُ نسخه، وانفرادُ الواحد بنقلِهِ وموتِهِ قبل أن يَنْقُل إلينا، ولَبَطَلَ[(١)] إجماع الصحابة، لاحتمال أن واحداً منهم أضمر المخالفة، وإنما أظهر الموافقة لسبب؛ ولَرُدَّ[(٢)] خبر الواحد، لاحتمال أن يكون كاذباً. وإذا عُرف الإجماع، وانقرض العصر، أمكن رجوعُ واحدٍ منهم قبل

---

(١) ب: «فيبطل». والصواب ما أثبتناه كما في ن، لأنه جواب لو.
(٢) ب: وَيُرَدُّ.

الموت، وإن لم ينقل إلينا، فيبطل الإجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر.

فإن قيل: لأن الأصل عدمُ النسخ وعدم الرجوع.

قلنا: والأصل عدم خوضه في الواقعة، وعدم الخلافِ والوفاقِ جميعاً. ثمّ مع أن الأصل العدم فالاحتمال لا ينتفي. وإذا ثَبَتَ الاحتمال حصل الشك، فيصير الإجماع غيرَ مستيقَنٍ مع الشك. ولكن يقال: لا يندفع الإجماع بكل شك.

فإن قيل: في مسألة تجويز النسخِ وتجويزِ الرجوعِ شكٌّ بعد استيقانِ أصل الحجة، وإنما الشك في دوامها، وهنا: الشكُّ في أصلِ الإجماع، لأن الإجماع موقوفٌ على حصول نعت الكلية لهم، ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف، فإذا شككنا في انتفاءِ الخلاف شككنا في الكلِّية، فشكَكْنا في الإجماع.

قلنا: لا، بل نعتُ الكلية حاصل للتابعين، وإنما ينتفي بمعرفة الخلاف. فإذا لم يعرف بقيت الكلية. وما ذكروه يضاهي قول القائل: الحجةُ في نصٍّ مات الرسول عليه السلام قبل نسخِهِ، فإذا لم نعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة[1]؛ والحجة الإجماع المنقرضُ عليه العصر، فإذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الحجة، وكذلك القول في قول الميت الأوّل من الصحابة، فإنا لا

(١) هذه حَيْدَة من المصنف رحمه الله عن هذا الإلزام؛ لأن الدليل في مسألة النسخ والتي بعدها قد ثبت من حيث الأصل، والشك حصل في دوامه، فلا يمنع دوام الأصل الثابت، بخلاف الإجماع مع احتمال وجود خلافٍ من صحابي لم ينقل إلينا فإن أصل الدليل، وهو الإجماع، لم يقم. وهذا فرق صحيح بين المسألتين، فيبقى الاعتراض سالمًا. ولذا فإن إجماع التابعين على خلاف قول من أحد الصحابة إجماع صحيح. وتكون العبرة بإجماع أهل كل عصرٍ لاحِق ولو ثبت أنه كان قبلهم خلاف. وسيأتي تتميم لهذا المعنى إن شاء الله.
وقد خالف ابُن عباس في مسائل منها العول، وربا الفضل، والمتعة ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على خلافه، ولم يقل بقوله أحد إلا الرافضة في المتعة، وخالف ابن مسعود في مسائل منها أن المعوذتين ليستا من القرآن، وانعقد الإجماع بعده على خلاف قوله.

نقول: صار كلّيةُ الباقين مشكوكاً فيها.

هذا تمام الكلام في الركن الأول.

الركن الثاني
في نفس الإجماع

ونعني به: اتفاق فتاوي الأمة في المسألة، في لحظة واحدة، انقرض عليه العصر أو لم ينقرض، أفتوا عن اجتهادٍ أو عن نصٍّ، مهما كانت الفتوى نطقاً صريحاً.

وتمامُ النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق، وأنَّ انقراضَ العصر ليس بشرط، وأن الإجماعَ قد ينعَقِدُ عن اجتهاد.

فهذه ثلاث مسائل:

مسألة [الإجماع السكوتي][1]:

إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى، وسكت الآخرون، لم ينعقد الإجماع. ولا ينسب إلى ساكتٍ قول.

وقال قوم: إذا انتشَرَ وسكتُوا فسكوتُهم كالنطق، حتى يتمّ به الإجماع.

وشرط قوم انقراض العصر على السكوت.

وقال قوم: هو حجة، وليس بإجماع.

وقال قوم: ليس بحجة ولا إجماع، ولكنه دليل تجويزهم الاجتهاد في المسألة.

والمختارُ أنه ليس بإجماع، ولا حجة، ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة، إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمِرين الرضا وجوازَ

---

(١) تعرّض لهذه المسألة: العلائي في إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، واستوفى القول فيها بأوفى مما فعل الغزالي. ولنا هنا تعليقات عليه، فارجع إليه إن شئت.

الأخذ به عند السكوت.

والدليل عليه أن فتواه إنما تعلم بقولِهِ الصريح الذي [١/ ١٩٢] لا يتطرّق إليه احتمال وتردد. والسكوت متردّد[1]، فقد يسكت من غير إضمار الرضا، لسبعة أسباب:

الأول: أن يكون في باطِنه مانعٌ من إظهار القول، ونحن لا نطّلع عليه، وقد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته.

الثاني: أن يسكت لأنه يراه قولاً سائغاً لمن أدّاه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه.

الثالث: أن يعتقدَ أن كل مجتهدٍ مصيب، فلا يرى الإنكار في المجتَهَدَات أصلاً، ولا يرى الجوابَ إلا فرض كفاية، فإذا كفاه من هو مصيبٌ سكت، وإن خالف اجتهادَه.

الرابع: أن يسكت وهو منكر، لكن ينتظر فرصة الإنكار، ولا يرى البدار مصلحةً، لعارضٍ من العوارض ينتظر زوالَه، ثم يموت قبل زوالِ ذلك العارض، أو يشتغل عنه.

الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه، وناله ذلّ وهوان، كما قال ابن عباس في سكوته عن إنكار العول في حياة عمر« كان رجلاً مهيباً فهبته»[2].

السادس: أن يسكت لأنه متوقّف في المسألة، لأنه بعدُ في مهلة النظر.

السابع: أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، وأغناه عن الإظهار، ثم يكون قد غلط فيه، فترَكَ الإنكار عن توهم، إذ رأى الإنكار فرضَ كفاية، وظن أنه قد كُفِيَ، وهو مخطىء في وهمه[3].

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «والسكوت تردُّد».

(٢) قول ابن عباس، في حق عمر رضي الله عنهم «كان مهيباً فهبته» رواه البيهقي (٦/ ٢٥٣) وابن حزم في المحلّى (٩/ ٢٦٣-٢٦٩) كذا في المعتبر للزركشي (ص٧٢). وكان ابن عباس يرى أنه لا عول في الفرائض. وهذا الوجه الرابع داخل في الوجه الأول كما لا يخفى.

(٣) ويمكن أن نُضيف وجهاً ثامناً: وهو أن يكون بعض المجتهدين قد أنكر، ولم يُنْقَل إلينا=

فإن قيل: لو كان فيه خلاف لظهر؟

قلنا: لو كان فيه وفاق لظهر. فإن تصوَّر عارضٌ يمنع من ظهور الوفاق، تصوّر مثلُه في ظهور الخلاف. وبهذا يبطل قول الجبائي، حيث شَرَطَ انقراض العصر في السكوت، إذ من العوارض المذكورة ما يدوم إلى آخر العصر[١].

أما من قال: هو حجةٌ، وإن لم يكن إجماعاً، فهو تحكُّم، لأنه قولُ بعضِ الأمة، والعصمةُ إنما تثبت للكل فقط.

فإن قيل: نعلم قطعاً أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة، فنُقِل إليهم مذهب بعض الصحابة، مع انتشاره وسكوت الباقين، كانوا لا يجوِّزون العدول عنه[٢]، فهو إجماع منهم على كونه حجة.

قلنا: هذا إجماعٌ غير مسلم، بل لم يزل العلماء مختلفين في هذه المسألة ويعلم المحصّلون أن السكوت متردّد، وأن قول بعض الأمة لا حجة فيه[٣].

مسألة: [هل يتوقف انعقاد الإجماع على انقراض العصر دون ظهور خلاف من المُجمعين]

إذا اتفقت كلمة الأمة، ولو في لحظةٍ، انعقد الإجماع، ووجبت عصمتُهم عن الخطأ.

= إنكاره. وتاسعاً: وهو أن يكون القائل إماماً ويرى وجوب طاعته، لأن قول الإمام يرفع الخلاف، كحكم الحاكم.

(١) فليس ما يسمى بالإجماع السكوتي إجماعاً، لكن قد يقال إنه حجة ودليل، وخاصة على رأي من ذهب إلى أن قول الصحابي حجة. فهذا الذي انتشر بين الصحابة وسكتوا عليه من أعلى درجات قول الصحابي. لكنه دليل ظني وليس قطعياً، وهو معنى قول من قال: «الإجماع السكوتي حجة وليس إجماعاً» وفرق بين كونه حجة وبين كونه إجماعاً، فإن كونه إجماعاً يمنع الاجتهاد بخلافه، ويكفر منكره إن كان من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. أما كونه حجة فالمراد به أنه دليل ظني كخبر الواحد والقياس، فلا يمتنع المخالفة له بالنظر في أدلة الشرع الأخرى.

(٢) ليت الغزالي نقل إلينا نموذجاً من فعل التابعين هذا.

(٣) هذا من الغزالي رحمه الله حق وصواب. وقد كنّا أثبتناه وأكّدناه في تعليقنا على كتاب «إجمال الإصابة في أقوال الصحابة» فارجع إليه إن شئت.

وقال قوم: لا بدّ من انقراض العصر، وموتِ الجميع.

وهذا فاسد، لأن الحجة في اتفاقهم لا في موتهم، وقد حصل قبل الموت، فلا يزيده الموتُ تأكيداً. وحجةُ الإجماع الآية والخبر، وذلك لا يوجب اعتبار العصر.

فإن قيل: ما داموا في الأحياء فرجُوعهم متوقّع، وفتواهم غير مستقرة.

قلنا: والكلام في رجوعهم، فإنا لا نجوّز الرجوع من جميعهم، إذ يكون أحد الإجماعين خطأً، وهو محال. أما بعضهم فلا يحلُّ له الرجوع، لأنه برجوعه يخالف إجماع الأمة التي وجبت عصمتها [١/١٩٣] عن الخطأ. نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم، ويكون به عاصياً فاسقاً، والمعصيةُ تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع.

فإن قيل: كيف يكون مخالفاً للإجماع وبعدُ ما تمَّ الإجماعُ، وإنما يتم بانقراض العصر؟

قلنا: إن عنيتم به أنه لا يسمى إجماعاً فهو بَهْتٌ على اللغة والعرف[١]، وإن عنيتم أن حقيقته لم تتحقّق، فما حده[٢]، وما الإجماع إلا اتفاق فتاويهم؟ والاتفاق قد حصل. وما بعد ذلك استدامةٌ للاتفاق، لا إتمام للاتفاق[٣].

ثم نقول: كيف يدَّعى ذلك، ونحن نعلم أن التابعين في زمانِ بقاء أنسِ بن مالكٍ وأواخر الصحابة كانوا يحتجون بإجماع الصحابة، ولم يكن جوازُ الاحتجاج بالإجماع مؤقتاً بموت آخر الصحابة. ولهذا قال بعضهم: يكفي موت الأكثر، وهو تحكم آخر لا مستند له.

ثم نقول: هذا يؤدي إلى تعذّر الإجماع، فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز

---

(١) أي عرف الأصوليين واصطلاحهم، وهو أن الإجماع ما اتفق عليه المجتهدون جميعاً، لكن المخالف ينكر هذا الاصطلاح، ويقول: اتفاقهم لا يكون إجماعاً إلا بشرط عدم ظهور خلاف من أحدهم فيما بعد قبل الموت. فلا يلزمه ما قال المصنف.

(٢) ن: «فما مأخذه».

(٣) المخالف يقول إن الإجماع المعتبر ما انقرض العصر عليه دون رجوع من أحدهم. والمصنف يحتج عليهم بعين ما ينكرونه.

للتابعي أن يخالف، إذ لم يتم الإجماع؛ وما دام واحدٌ من عصر التابعين أيضاً لا يستقر الإجماع منهم، فيجوز لتابعي التابعين الخلافُ. وهذا خبطٌ لا أصل له.

ولهم شُبَه:

الشبهة الأولى: قولهم: إنه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهمٍ وغلطٍ فيتَنَبَّهُ له، فكيف يُحْجَر عليه في [١/ ١٩٤] الرجوع عن الغلط؟ وكيفَ يؤمَنُ ذلك باتفاقٍ يجري في ساعة واحدةٍ؟

قلنا: وبأن يموت من أين يحصُل أمانٌ من غلطه؟ وهل يؤمَّن من الغلط إلا دلالة النصِّ على وجوب عصمة الأمة؟

وأما إذا رجع وقال: تبيّنْتُ أني غلطت.

فنقول: إنما يتوهم عليك الغلطُ إذا انفردْتَ، وأما ما قلته في موافقة الأمة فلا يحتمل الخطأ.

فإن قال: تحققت أني قلتُ ما قلته عن دليلِ كذا، وقد انكشَفَ لي خلافه قطعاً.

فنقول: إنما أخطأتَ في الطريق، لا في نفس المسألة، بل موافقةُ الأمة تدل على أن الحكم حق وإن كنتَ في طريق الاستدلال مخطئاً.

الشبهة الثانية: أنهم ربما قالوا عن اجتهاد وظن، ولا حجر على المجتهد إذا تغير اجتهادُه أن يرجع، وإذا جاز الرجوع دل أن الإجماع لم يتم.

قلنا: لا حجر على المجتهد في الرجوع إذا انفرد باجتهاده، أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهادَ الأمة فلا يجوز الخطأ فيه، ويجب كونه حقاً، والرجوع عن الحق ممنوع.

الشبهة الثالثة: أنه لو مات المخالفُ لم تصر المسألة إجماعاً بموتِهِ، والباقون هم كل الأمة، لكنهم في بعض العصر، فلذلك لا يصيرُ مذهبُ المخالِف مهجوراً. فإن كان العصرُ لا يعتبر فليبطلْ مذهبُ المخالف. [١/ ١٩٥]

قلنا: قال قوم: يبطل مذهبه ويصير مهجوراً، لأن الباقين هم كل الأمة في

ذلك الوقت.

وهو غير صحيح عندنا، بل الصحيح أنهم ليسوا كلَّ الأمة بالإضافة إلى تلك المسألة التي أفتى فيها الميت، فإن فتواه لا ينقطع حكمها بموته[1]. وليس هذا للعصر، فإنه جارٍ في الصحابيّ الواحد إذا قال قولاً وأجمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه، فقد بيّنّا أنه لا يبطل مذهبه، لأنهم ليسوا كل الأمة بالإضافة إلى هذه المسألة.

الشبهة الرابعة: ما روي عن عليّ رضي الله عنه أنه قال: اجتمع رأيي ورأيُ عمر على منع بيت أمهات الأولاد، وأنا الآن أرى بيعهن. فقال عَبِيدَةُ السَّلماني: رأيكُ في الجماعة أحبّ إلينا من رأيك في الفرقة[2].

قلنا: لو صحّ إجماع الصحابة قاطبة لكان[3] هذا يدلُّ من مذهب عليٍّ على اشتراط انقراضِ العصر. ولو ذهب إلى هذا صريحاً لم يجب تقليده. كيف ولم

(١) الحق أن يقال: إنه إن ثبت الخلاف في عصر، ثم آل الأمر إلى الاتفاق فهو إجماع صحيح، ويقضي على الخلاف المتقدم، فينتهي الخلاف ويقع الإجماع موقِعَهَ. وإلا فمعنى كلام المصنف أن وجود أيّ قول مخالف يمنع أن يؤول الأمر إلى الوفاق إلى أن تقوم الساعة. وفي هذا ما فيه. ولا يمنع من ذلك قولهم «إن المذهب لا يموت بموتِ صاحبه ولا يكون مهجوراً» فهذا صحيح قبل مجيء الإجماع، أما بعده فلا. وإذا كان الإجماع «يقضىٰ به على الكتاب والسنة» كما قاله المصنف فيما تقدم من كلامه، أفلا يقضىٰ به على قول مجتهدٍ خالف واتفق العلماء بعده على أن قوله خطأ اجتهادي؟!! إن هذا لخُلْفٌ من القول. ومن ذلك بعض ما أُثِر عن ابن عباس رضي الله عنهما من المخالفات، كقوله بجواز المُتعة، وربا الفضل، ومنع العول، فقد آل الأمرُ فيها إلى الوفاق والإجماع على خلاف ما ذهب إليه. وكذلك مفردات بعض العلماء إذا تمَّ الإتفاق بعدهم على خلافها يكون إجماعاً صحيحاً. والله أعلم. وأما قول المصنف فيما يلي: «إنهم ليسوا كلَّ الأمةِ في هذه المسألة» فالصواب خلافه، بل الأمة المعتبر قولها في الإجماع في كل عصرٍ هي علماؤها الموجودون في ذلك العصر. والله أعلم.

(٢) انظر الأثر في مصنف ابن أبي شيبة ٤٣٦/٦ وسنن البيهقي ٣٤٣/١٠ والنصّ في ن: «أحب إلينا من رأيك وحدك».

(٣) هكذا في ن. وفي ب: «لما كان هذا. . . الخ».

يجتمع إلا رأيُهُ ورأي عمر، كما قال[1]. وأما قول عبيدة: «رأيُك في الجماعة» ما أراد به موافقة الجماعة إجماعاً[2]، وإنما أراد به: أن رأيكَ في زمانِ الأُلفة والجماعةِ، والاتفاقِ والطاعة للإمام، أحب إلينا من رأيك في الفتنة والفرقة، وتفرّق الكلمة، وتطرُّق التهمة إلى عليّ [١/ ١٩٦] في البراءة من الشيخين رضي الله عنهم. فلا حجة فيما ليس صريحاً في نفسه.

مسألة [هل يكون مستند الإجماع الاجتهاد؟]:

يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، ويكون حجة.

وقال قوم: الخلقُ الكثير لا يتصوّر اتفاقهم في مظنة الظنّ، ولو تُصوِّر لكان حجة. وإليه ذهب ابن جرير الطبري.

وقال قوم: هو متصور وليس بحجة، لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد، ولا يحرّمه.

والمختار أنّه متصوّر، وأنه حجة. وقولهم إن الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنّة الظن؟

قلنا: هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال. وأما الظن الأغلب فيميل إليه كل واحد، فأيُّ بُعدٍ في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في الإسكار فهو في معناه في التحريم؟. كيف وأكثرُ الإجماعاتِ مستندةٌ إلى عموماتٍ وظواهرَ وأخبارِ آحادٍ صحّت عند المحدّثين، والاحتمالُ يتطرق إليها؟ كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوّة، وفيهما من الشُّبَهِ ما هو أعظم جذْباً لأكثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الأظهر؟ وقد أجمعت على إبطال النبوَّة مذاهبُ باطلة[3]، ليس لها دليل قطعيّ ولا ظنيّ، فكيف لا يجوز الاتفاق عن دليلٍ ظاهر، وظنٍّ غالب؟

---

(١) في المعتمد لأبي الحسين البصري خروج عن هذا الإلزام بطريقة أخرى، فقد ذكر أن جابر بن عبدالله كان يرى في زمن عمر جواز بيعهن، فلم يكن الاجماع قد انعقد (٢/ ٤٣).

(٢) كذا في النسختين.

(٣) ن: «وقد أجمعت اليهود على مذاهب باطلة».

ويدل عليه جواز [١/ ١٩٧] الاتفاق عن اجتهادٍ، لا بطريق القياس، كالاتفاق على جزاءِ الصيد، ومقدار أرش الجناية، وتقدير النفقة، وعدالة الأئمة والقضاة. وكل ذلك مظنونٌ وإن لم يكن قياساً.

ولهم شبه:

الأولى: قولهم: كيف تتفق الأمة على اختلاف طباعِها، وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة، على مظنون؟

قلنا: إنما يمتنع مثل هذا الاتفاق في زمانٍ واحدٍ وساعة معيّنة، لأنهم في مهلة النظر قد يختلفون، أما في أزمنةٍ متمادية فلا يبعد أن يسبق الأذكياء إلى الدلالة الظاهرة، ويقرّرون ذلك عند ذوي البلادة، فيقبَلُونَه منهم ويساعدون عليه. وأهل هذا المذهب(١) قد جوّزوا الإجماع على نفي القياس وإبطالِهِ مع ظهور أدلةِ صحّتِهِ، فكيف يمتنع الإجماع على هذا؟

الشبهة الثانية: قولهم: كيف تجتمع الأمة على قياسٍ، وأصلُ القياس مختلف فيه؟

قلنا: إنما يُفْرَضُ ذلك من الصحابة، وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم. وإن فُرِضَ بعد حدوثِ الخلاف فيستند القائلون بالقياس إلى القياس، والمنكِرونَ له إلى اجتهادٍ ظنوا أنه ليس بقياس، وهو على التحقيق قياسٌ، إذ قد يُتَوهَّم غير العموم عموماً، وغيرُ الأمرِ أمراً، وغيرُ القياسِ قياساً. [١/ ١٩٨] وكذا عكسه.

الشبهة الثالثة: **قولهم**: إنّ الخطأ في الاجتهاد جائز، فكيف تجتمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ؟ وربما قالوا: الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الإجماع عن قياسٍ لحَرُمَت المخالفةُ التي هي جائزة، بالإجماع، ولتناقَضَ الإجماعان.

قلنا: إنما يجوز الخطأ في اجتهادٍ ينفرد به الآحاد. أما اجتهاد الأمة المعصومة فلا يحتمل الخطأ، كاجتهاد رسول الله ﷺ وقياسِهِ، فإنه لا يجوز

---

(١) يعني الظاهرّية نفاة القياس. والغزالي لم يذكرهم في أول هذه المسألة. وقد قال ابن حزم في (الإحكام ٢/ ٥٣٠): «لا إجماع إلاّ عن نصّ» يعني صراحة كتابٍ أو سنّة.

خلافُهُ، لثبوت عصمَتِه، فكذا عصمة الأمة، من غير فرق.

الباب الثالث
في حكم الإجماع

وحكمُهُ وجوبُ الاتباع، وتحريم المخالفة، والامتناعُ عن كل ما تُنْسَبُ فيه الأمةُ إلى تضييع الحق.

والنظر فيما هو خرقٌ ومخالفة، وما ليس بمخالفة، يتهذب برسم مسائل[1]:

مسألة: [إن اختلفت الأمة في مسألة في عصرٍ على قولين، فهل يجوز إحداثُ قولٍ ثالث؟]:

إذا اجتمعت الأمة[2] في المسألة على قولين، كحكمهم مثلاً في الجاريةِ المشتراةِ إذا [١/ ١٩٩] وطئها المشتري ثم وجد بها عيباً، فقد ذهب بعضهم إلى أنها تُرَدُّ مع العُقْر؛ وذهب بعضهم إلى منع الرد. فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير إلى الردِّ مجاناً خرقاً للإجماع عند الجماهير، إلا عند شذوذٍ من أهل الظاهر[3].

والشافعيُّ إنما ذهب إلى الردّ مجاناً لأن الصحابة بجملتهم لم يخوضُوا في المسألة[4]، وإنما نُقِلَ فيها مذهبُ بعضهم. فلو خاضوا فيها بجملتهم، واستقر رأي جميعهم على مذهبين: لم يجز إحداث مذهب ثالث.

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «برسم سبع مسائل».

(٢) كذا في ب. وفي ن: «إذا أجمعت الصحابة».

(٣) هذا قول ابن حزم، فانظره في إحكام الأحكام (١/ ٥٤٦).

(٤) حاصله أن الغزاليّ يرى أن الاختلاف الذي يمنع الإجماع اللاحق هو الخلافُ الذي نطقَ فيه جمع أهل الإجماع بآرائهم، وانحصرت أقوالهم وعلمت. أما مجرد نقل أقوالٍ عن الصحابة أو غيرهم في مسألة، فلا يمنع، إذ يحتمل أن بعضاً منهم سكت، أو كان له قول لم ينقل إلينا. أقول: وهذا يُرجِع هذه المسألة الأصولية إلى أمر خياليّ لا يمنع الإجماع اللاحق في المسائل المختلف فيها. والله أعلم.

ودليله أنه يوجب نسبةَ الأمة إلى تضييع الحق، إذ لا بدّ للمذهب الثالث من دليل، ولا بدّ من نسبةِ الأمّة إلى تضييعه والغفلةِ عنه، وذلك محال.

ولهم شبه:

الشبهة الأولى: قولهم: إنهم خاضوا خوضَ مجتهدين، ولم يصرّحوا بتحريم قول ثالث.

قلنا: وإذا اتفقوا على قولٍ واحد عن اجتهادٍ فهو كذلك، ولم يجزْ خلافهم، لأنه يوجب نسبتَهم إلى تضييع الحق، والغفلةِ عن دليله، فكذلك ههنا.

الشبهة الثانية: قولهم: إنه لو استَدَلَّ الصحابةُ بدليلٍ أو علةٍ لجاز الاستدلال بعلة أخرى، لأنهم لم يصرّحوا ببطلانها، فكذلك القول الثالث لم يصرّحوا ببطلانه.

قلنا: فليجز خلافهم إذا اتفقوا عن اجتهاد، إذ يجوز التعليل [١/ ٢٠٠] بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه. لكن الجوابُ أنه ليس من فرضِ دينِهم الاطلاعَ على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفةُ الحق بدليلٍ واحد، فليس في إحداث علة أخرى واستنباطِها نسبةٌ إلى تضييع الحق. وفي مخالفتهم في الحكم إذا اتفقوا نسبةٌ إلى التضييع، فكذلك إذا ختلفوا على قولين.

الشبهة الثالثة: أنه لو ذَهَبَ بعض الصحابة إلى أن اللمسَ والمسَّ ينقضان الوضوء، وبعضهم إلى أنهما لا ينقضان الوضوء، ولم يفرق واحدٌ بينهما، فقال تابعي: ينقضُ أحدهما دون الآخر، كان هذا جائزاً، وإن كان قولاً ثالثاً.

قلنا: لأن حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة. وليس في المسألتين حكم واحد. وليست التسوية مقصودة، ولو قصدوها وقالوا: لا فرق، واتفقوا عليه، لم يجز الفرق. وإذا فرّقوا بين المسألتين واتفقوا على الفرق قصداً امتنع الجمع.

أما إذا لم يجمعوا ولم يفرّقوا، فلا يلتئم حكمٌ واحد في مسألتين. بل نقول صريحاً: لا يخلو إنسان عن معصيةٍ وخطأٍ في مسألة، فالأمة مجتمعةٌ على المعصية والخطأ، وكل ذلك ليس بمحال. إنما يستحيل الخطأُ بحيث يضيعُ الحق، حتى لا يقومَ به طائفة، مع قوله عليه السلام «لا تزال طائفة من أمتي

[١/ ٢٠١] على الحق».

فلهذا نقول: يجوز أن تنقسم الأمةُ في مسألتين إلى فرقتين، وتخطىء فرقة في مسألة، والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها؛ والقائمون بالحق يخطئون في المسألة الأخرى، ويقومُ بالحق فيها المخطئون في المسألة الأولى، حتى يقولَ مثلاً أحد شطري الأمة: القياس ليس بحجة، والخوارج مبطلون. ويقول فريق آخر: القياس حجة، والخوارج محقون، فيشملهم الخطأ؛ ولكن في مسألتين. فلا يكون الحق في المسألتين مضيَّعاً بين الأمة في كل واحد منهما.

الشبهة الرابعة: أن مسروقاً أحدث في مسألة الحرام قولاً ثالثاً، ولم ينكِرْ عليه منكر(١).

قلنا: لم يثبت استقرارُ كافة الصحابة على رأيين في مسألة الحرام، بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر، أو لم يَخُضْ فيها. أو لعل مسروقاً خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بوفاقهم، وكان أهلاً للاجتهاد في وقتِ وقوع هذه [١/ ٢٠٢] المسألة. كيف ولم يصحَّ هذا عن مسروقٍ إلا بأخبار الآحاد، فلا يُدفَعُ بها ما ذكرنا.

مسألة [هل ينعقد الإجماعُ بموت المخالف؟]:

إذا خالف واحد من الأمة أو اثنان، لم ينعقد الإجماع دونهما، فلو ماتا لم تصر المسألة إجماعاً، خلافاً لبعضهم.

ودليلنا أن المحرَّم مخالفة الأمة كافة، ومن ذهب إلى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال: مذهبه خلاف كافة الأمة، لأن الميّت من الأمة لا ينقطع مذهبه بموته. ولذلك يقال: فلان وافقَ الشافعيَّ أو خالفه، وذلك بعد موت الشافعي. فمذهب الميت لا يصير مهجوراً بموته، ولو صار مهجوراً لصار مذهب الجميع كالمنعدم عند موتهم، حتى يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم.

---

(١) إذا قال الرجل لزوجته: أنتِ عليّ حرام، قال بعض الصحابة: هو يمين. وقال بعضهم: هو ظهار. وقال مسروق والشَّعبي وأبو سلمة بن عبد الرحمن: هو لا شيء، لأنه قول هو به كاذب (المغني ٧/ ١٥٤، ١٥٥ ط ثالثة).

فإن قيل: فلو مات في مهلة النظر وهو بعدُ متوقف، فماذا تقولون فيه؟

قلنا: نقطع في طرفين واضحين: أحدهما: أن يموت قبل الخوض في المسألة وقبل أن تُعْرَض عليه، فالباقون بعده كل الأمة؛ وإن خاض [١/٢٠٣] وأفتى، فالباقون بعض الأمة؛ وإن مات في مهلة النظر فهذا محتمل، فإنه كما لم يخالفهم لم يوافقهم أيضاً، بل المتوقِّف مخالفٌ للجازم، لكنه بصدَدِ الموافقة. فهذه المسألة محتملة عندنا. والله أعلم.

مسألة [إذا ثبت الخلاف في عصرٍ في مسألة فهل ينعقد الإجماع فيها بعد ذلك]:

إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر القولُ الآخرُ مهجوراً، ولم يكن الذاهبُ إليه خارقاً للإجماع، خلافاً للكرخي وجماعةٍ من أصحاب أبي حنيفة والشافعي، وكثيرٍ من القدرية، كالجبائي وابنه[1]، لأنه ليسَ مخالفاً لجميع الأمة، فإن الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الأمة، والتابعون في تلك المسألة بعضُ الأمة؛[2] وإن كانُوا كلَّ الأمة، فمذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرّم القولَ الآخر. فإن صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين: إما أن نقول: هذا محالٌ وقوعُه، لأنه يؤدى إلى تناقُضِ الإجماعين، إذا مضتِ الصحابةُ مصرِّحةً بتجويز [١/٢٠٤] الخلاف، وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوَّغوه. وإما

---

(١) وهو أحد قولين للحنابلة (انظر التمهيد لأبي الخطاب ٣/٢٩٧).

(٢) في هذا نظر، بل هم كل الأمة، فينبغي أن يكون إجماعاً صحيحاً. وأما الطريق التي سلكها المؤلف فمعناها أن كل مسألة فقهية ثبت فيها خلاف، في أي عصر كان، فلا يمكن أن تؤول إلى الإجماع بحال، بل هي مسألة خلافية إلى أن تقوم الساعة. وظاهر الأدلة التي احتج بها لتأصيل الإجماع يقتضي أن إجماع أهل كل عصرٍ حجة في ذاته. وعن هذا الطريق يمكن للأمة الإسلامية جمعُ شتات فكرها الفقهي، وخاصة في المسائل الأساسية، كما جَمَع عثمان رضي الله عنه وأرضاه المسلمين على مصحفٍ واحد، وأمر بإحراق ما عداه من الصحف، مع أن ما فيها من القراءات ادّعى أصحابها أنهم تلقوها من فم النبي ﷺ، ومع ذلك اعتبرت شاذة، وأجمع المسلمون على ذلك. فالبعض من الأقوال الفقهية المأثورة إذا وقع الإجماع على مخالفتها ليست بأعظم من القراءات الشاذة التي اطُّرِحت وأجمع المسلمون على مخالفتها واطّراحها. والله أعلم.

أن نقول إن ذلك ممكن، ولكنهم بعض الأمة في هذه المسألة، والمعصية من بعض الأمة جائزة، وإن كانوا كلَّ الأمة في كل مسألة لم يُخَضْ فيها. لكن هذا يخالف قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين» إذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان. فلعلّ من يميل إلى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: هذا إجماعٌ يجب اتباعه. وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعثُرَ مَنْ بَعْدَهم على دليل يعيّن الحق في أحدهما.

قلنا: هذا تحكّم واختراعٌ عليهم، فإنهم لم يشترطوا هذا الشرط. والإجماع حجة قاطعة، فلا يمكنُ الشرط في الحجة القاطعة، إذ يتطرّق الاحتمال إليه، ويخرج عن كونه قاطعاً. ولو جاز هذا لجاز أن يقال: إذا أجمعوا على قولٍ واحدٍ عن [١/ ٢٠٥] اجتهادٍ فقد اتفقوا بشرطِ أن لا يعثُرَ مَنْ بعدَهم على دليل يعيّن الحق في خلافه. وقد مضت الصحابة متفقةً على تسويغ كل واحد من القولين، فلا يجوز خرق إجماعهم.

مسألة [الإجماع بعد الخلاف هل يكون إجماعاً]:

إذا اختلفت الأمة على قولين، ثم رجعوا إلى قول واحد، صار ما اتفقوا عليه إجماعاً قاطعاً عندَ من شَرَطَ انقراضَ العصر، ويخلصُ من الإشكال. أما نحن إذْ لم نشترطْ: فالإجماع الأول، ولو في لحظةٍ، قد تمَّ على تسويغ الخلاف. فإذا رجعوا إلى أحد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة أن نقول: هم بعض الأمة في هذه المسألة، كما ذكرناه في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة، فيعظم الإشكال.

وطرق الخلاص عنه خمسة أوجُه[1]:

أحدها: أن نقول: هذا محال وقوعه، وهو كَفَرْضِ إجماعهم على شيء ثم رجوعهم بأجمعهم إلى خلافه، أو اتفاقُ التابعين على خلافه. وهو محالٌ

---

(١) «أوجه» زيادة ثابتة في ن.

وقوعه، لأن الإجماع قد تمّ على تسويغ الخلاف، فكيف يتصوّر إجماع بعده على خلافه؟.

والشارطون[1] لانقراض العصر [١/٢٠٦] يتخذون هذه المسألة عمدةً لهم، ويقولون مثلاً: إذا اختلفُوا في مسألة النكاح بلا وليّ، فمن ذَهَب إلى بطلانِه جازَ له أن يصرَّ عليه، فلم لا يجوز للآخرين أن يوافقوه، مهما ظهر لهم دليل البطلان؟ وكيف يُحْجَر على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالِفَهُ؟

قلنا: هذا استبعاد محض. ونحن نحيل ذلك، لأنه يؤدي إلى تناقض الإجماعين، فإن الإجماع الأول قد دل على تسويغ الخلاف، وعلى إيجاب التقليد على كل عاميٍّ لمن شاء من المجتهدين. ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك إلا عن دليلٍ قاطع، أو كالقاطع، في تجويزه، فكيف يتصور رفعه؟ فإحالة وقوعِ هذا التناقض في الإجماعينِ أقربُ من التحكم باشتراط العصر.

ثم يبقى الإشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الأول على اختلاف قولين.

ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوعُ إلى أحدهما في القطعيّات، [١/٢٠٧] كما رجعوا إلى قتال المانعينَ للزكاة بعد الخلاف، وإلى أن الأئمة من قريش، لأن كل فريقٍ يؤثّم مخالفه، ولا يجوّز مذهبه، بخلاف المجتهدات، فإن الخلاف فيها مقرونٌ بتجويز الخلاف، وتسويغِ الأخذِ بكل مذهبٍ أدّى إليه الاجتهاد من المذهبين.

والمخلص الثاني: اشتراط انقراض العصر، وهو مشكل، فإن اشتراطه تحكم.

والمخلص الثالث: اشتراط كون الإجماع مستنداً إلى قاطع، لا إلى قياس واجتهاد. فإنّ مَن شرَط هذا يقول: لا يحصل من اختلافهم إجماعٌ على جوازِ كل مذهب، بل ذلك أيضاً مستنِدٌ إلى اجتهاد، فإذا رجعوا إلى واحد فالنظر إلى ما اتفقوا عليه لتعيُّن الحق بدليلٍ قاطع في أحد المذهبين.

---

(١) سقط من ب هنا كلام قدر سطرين، وهو ثابت في ن.

وهو مشكل، لأنه لو فتح هذا الباب لم يُمْكِن التعلق بالإجماع، إذ ما من إجماع إلا ويتصور أن يكون عن اجتهاد. فإذا انقسم الإجماع إلى ما هو حجة وإلى ما ليس بحجةٍ، [١/٢٠٨] ولا فاصِلَ، سقط التمسك به، وخرج عن كونه حجَّةً، فإنه إن ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكمُ ثابتاً بذلك القاطع[1]، ومستنداً إليه، لا إلى الإجماع، ولأن قوله عليه السلام «لا تجتمع أمتي على الخطأ» لم يفرق بين إجماع وإجماع. ولا يتخلّص من هذا إلا من أنكر تصوُّر الإجماع عن اجتهاد، وعند ذلك يناقض آخرُ كلامِهِ أوَّلَه، حيث قال: اتفاقُهم على تسويغ الخلاف مستنده الاجتهاد.

المخلص الرابع: أن يقال: النظر إلى الاتفاق الأخير، فأما في الابتداء فإنما جُوّز الخلاف بشرط أن لا ينعقد إجماع على تعيين الحق في واحد.

وهذا مشكل، فإنه زيادة شرطٍ في الإجماع، والحججُ القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون [١/٢٠٩] وأن لا يكون، ولو جاز هذا لجاز أن يقال: الإجماع الثاني ليس بحجة، بل إنما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقاً بعد اختلاف. وهذا أولى، لأنه يقطع عن الإجماع الشرطَ المحتَمل.

المخلص الخامس: هذا وهو أن الأخير ليس بحجة، ولا يَحْرُمُ القولُ المهجور، لأن الإجماع إنما يكون حجّةً بشرط أن لا يتقدم اختلاف، فإذا تقدم لم يكن حجة.

وهذا أيضاً مشكل، لأن قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» يحسم باب الشرط، ويوجب كونَ كلِّ إجماعٍ حجةً كيفما كان، فيكون كل واحد من الإجماعين حجة، ويتناقض.

فلعل الأَوْلى الطريقُ الأول، وهو أن هذا لا يتصوَّر، لأنه يؤدي إلى التناقض، وتصويرُه كتصوير رجوع أهل الإجماع عما [١/٢١٠] أجمعوا عليه، وكتصوير اتفاق التابعين على خلاف إجماع الصحابة، وذلك مما يمتنع وقوعه[2]

---

(١) ب: «مستقلاً بذلك القاطع».

(٢) في هذا ما فيه، فقد يتقدم الخلاف ثم يؤول الأمر إلى الاتفاق. وهذا بدهي، بل الإتفاق مطلوب، فكيف يجعله مستحيلاً؟! والمخلص من التناقض في نظري هو أن =

بدليل السمع، فكذلك هذا.

فإن قيل: فإذا ذهب جميعُ الأمة من الصحابة إلى العول إلا ابن عباس، وإلى منع بيع أمهات الأولاد إلا علياً، فإذا ظهرَ لهما الدليل على العول، وعلى منع البيع، فلِمَ يحرم عليهما الرجوعُ إلى موافقة سائر الأمة؟ وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما ظهر للأمة؟ ومذهبكم يؤدي إلى هذه الإحالة عند سلوك الطريق الأول.

قلنا: لا إشكال على الطريق الأول إلا هذا. وسبيل قطعه أن يقال: لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما وجهُ ذلك، ولكنا نقول: يستحيل أن يظهرَ لهما وجهٌ، أو يرجعا، لا لامتناعه في ذاته، لكن لإفضائه إلى ما هو ممتنع سمعاً. والشيء تارةً [١/ ٢١١] يمتنع لذاته، وتارةً لغيره، كاتفاق التابعين على إبطال القياس وخبر الواحد، فإنه محال لا لذاته، لكن لإفضائه إلى تخطئة الصحابة، أو تخطئة التابعين كافةً، وهو ممتنع سمعاً، والله أعلم.

مسألة [الإجماع على خلاف خبر صحيح]:

فإن قال قائل: إذا أجمعت الصحابة على حكم، ثم ذكرَ واحدٌ منهم حديثاً على خلافِهِ ورواه، فإن رجعوا إليه كان الإجماع الأول باطلاً، وإن أصرّوا على خلاف الخبرِ فهو محالٌ، لا سيما في حق من يذكره تحقيقاً. وإذا رجع هو كان مخالفاً للإجماع، وإن لم يرجع كان مخالفاً للخبر. وهذا لا مخلص عنه إلا باعتبار انقراض العصر، فليُعتبَرْ.

قلنا: عنه مَخْلَصَان:

أحدهما: أن هذا فرضٌ محال، فإن الله يعصم الأمة عن الإجماع على نقيض الخبر، أو يعصمُ [١/ ٢١٢] الراوي عن النسيان إلى أن يتم الإجماع.

الثاني: أنّا ننظر إلى أهل الإجماع، فإن أصرّوا تبين أنه حق، وأن الخبر إما أن يكون غَلِطَ فيه الراوي فسمعه من غير رسول الله ﷺ وظن أنه سمعه من

= الإجماع اللاحق يلغي السابق، فكلما أجمع أهل عصر على أمر عمل به، إذ يكون دليلاً على أن المصلحة في ما أجمعوا عليه في وقتهم. وهذا لا يتصور في الأحكام الشرعية التي هي مبادىء دائمة، بل في الأمور المصلحية.

الرسول ﷺ، أو تطرّق إليه نسخٌ لم يسمعه الراوي، وعرفه أهل الإجماع. وإن لم ينكشف لنا فإن رجعَ الراوي كان مخطئاً، لأنه خالف الإجماع وهو حجة قاطعة، وإن رجع أهل الإجماع إلى الخبر: قلنا: كان ما أجمعوا عليه حقّاً في ذلك الزمان، إذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغْهُمْ، كما يكون الحكم المنسوخ حقاً قبل بلوغ النسخ، وكما لو تغيّر الاجتهاد، أو يكونَ كل واحدٍ من الرأيين حقاً عند من صوَّب قول كل مجتهد.

فإن قيل: فإن جاز هذا فلم [٢١٣/١] لا يجوز أن يقال: إذا أجمعت الأمة عن اجتهاد جاز لمن بعدهم الخلاف، بل جاز لهم الرجوع، فإن ما قالوه كانَ حقاً ما دام ذلك الاجتهاد باقياً، فإذا تغيّر تغيّر الفرض، والكلُّ حق، لا سيما إذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا إلى قول واحد. وهلّا قلتم إن ذلك جائز، لأنهم كانوا يجوّزون للذاهب إلى إنكار العول، وبيع أم الولد، القولَ به ما غلب ذلك على ظنه، فإذا تغير ظنُّه تغيَّر فَرْضُه، وحرم عليه ما كان سائغاً له، ولا يكون هذا رفعاً للإجماع، بل تجويزاً للمصير إلى مذهبٍ بشرطِ غلبةِ الظن، فإذا تغير الظن لم يكن مجوَّزاً، ويكون هذا مخلصاً سادساً في المسألة التي قبل هذه المسألة.

قلنا: ما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده، لا لأنه حق فقط، لكن لأنه حق اجتمعت [١/ ٢١٤] الأمة عليه. وقد أجمعت الأمة على أن كل ما أجمعت الأمة عليه يحرم خلافه، لا كالحق الذي يذهب إليه الآحاد.

وأما إذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني. فيصير جواز المصير إليه أمراً متفقاً عليه. ولا يجوزُ أن يقيّد بشرطِ بقاء الاجتهاد، كما لو اتفقوا على قولٍ واحدٍ بالاجتهاد، فإنه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد، بل يحرم خلافه مطلقاً من غير شرط، فكذلك هذا.

فإن قيل: فلو ظهرَ للتابعين ذلك الخبرُ على خلاف ما أجمعت الصحابةُ عليه، ونَقَلَهُ إليهم من لم يكن حاضراً[1] عند إجماع أهل الحل والعقد، ولم يكن الراوي من أهل الحل والعقد؟

---

(١) ب: «من كان حاضراً».

قلنا: يحرم على التابعين موافقته، ويجب عليه اتباعُ الإجماع القاطع. فإن خَبَرَ الواحد يحتمل [١/ ٢١٥] النسخ والسهو. والإجماع لا يحتمل ذلك.

مسألة [هل يثبت الإجماع بنقل الآحاد؟]:

الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، خلافاً لبعض الفقهاء. والسرّ فيه أن الإجماع دليلٌ قاطع يُحْكَمْ به على الكتابِ والسنّةِ المتواترة. وخبرُ الواحِدِ لا يقطع به، فكيف يثبت به قاطع؟ وليس يستحيلُ التعبُّد به عقلاً لو ورد، كما ذكرناه في نسخ القرآن بخبر الواحد، لكن لم يرد.

فإن قيل: فليثبُتْ في حقِّ وجوبِ العمل به إن لم يكن العمل به مخالفاً لكتابٍ ولا سنة متواترة، إذ الإجماعُ كالنصِّ في وجوب العمل، والعمل بما يَنْقلُهُ الراوي من النصّ واجب، وإن لم يحصل القطع بصحة النص[١]، فكذا الإجماع[٢].

قلنا: إنما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداءً بالصحابة وإجماعِهم عليه، وذلك فيما رُوِي عن رسول الله ﷺ[١/ ٢١٦] . أما ما روي عن الأمة من اتفاقٍ أو إجماعٍ فلم يثبت فيه نقل وإجماع، فلو أثبتناه لكان ذلك بالقياس، ولم يثبت لنا صحةُ القياس في إثبات أصول الشريعة. هذا هو الأظهر.

ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسَّكُ به في حق العمل خاصة. والله أعلم.

مسألة [الأخذ بأقلِّ ما قيل، هل هو أخذ بالإجماع؟]:

الأخذ بأقل ما قيل: ليس تمسُّكاً بالإجماع، خلافاً لبعض الفقهاء.

---

(١) ب: «وإن لم يحصل القطع به بصحة النص».

(٢) هذا القول ذهب إليه أبو الحسين البصري كما في المعتمد (٢/ ٦٧) ولم يمنعه من ذلك أن الأصل الفقهي لا يثبت بطريق ظنيّ، لأنه يرى أن الأصول يمكن أن تثبت بالقاطع أو بالظني كالقياس، خلافا لطريقة الغزالي وطريقة الغزالي أصح. ولو قلنا إن الأصول تثبت بالقياس فالقياس هنا مع الفارق، فإن نقل الإجماع يقتضي مشافهة جميع المجتهدين، وهم أكثر من يحصيهم حصر، بخلاف النقل عن النبي ﷺ، لأنه شخص واحد.

ومثاله أن الناس اختلفوا في دية اليهودي، فقيل إنها مثل دية المسلم، وقيل إنها مثل نصفها، وقيل ثلثها. فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل. وظن ظانون أنه تمسّك بالإجماع[1]. وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله، فإن المجمَعَ عليه وجوبُ هذا القدر. فلا مخالف فيه. وإنما المختلف فيه سقوط الزيادة، ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة، [٢١٧/١] لكان موجبُ الزيادة خارقاً للإجماع، ولكان مذهبه باطلاً على القطع. لكن الشافعيَّ[2] أوجب ما أجمعوا عليه، وبَحَثَ عن مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة، فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل. فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل، لا بدليلِ الإجماع[3]، كما سيأتي معناه إن شاء الله تعالى.

وهذا تمام الكلام في الإجماع الذي هو الأصل الثالث.

---

(١) أي بأقل ما قيل، على اعتبار أنه نوع من الإجماع.

(٢) هنا بهامش ن إلحاق يظن أنه من المتن، لكن لم يتبيّن لنا موضعه، ونصه: «الشافعي وافق في الأخذ بالثلث، وخالف في إسقاط الزيادة، وكان ما صار إليه موافقاً من وجه مخالفاً من وجه. فلم يكن ما بالإجماع فيما صار إليه إلا في الأخذ بما (؟)» ويحتمل أن هذا مجرّد تعليق توضيحي من عماد الدين ابن يونس رحمه الله.

(٣) والفرق بين الأمرين واضح، فلو قلنا بأن نفي الزيادة مسألة إجماعية، أثم القائل بالزيادة، بخلاف ما لو قلنا بأن دليل ذلك براءة الذمة.

الأصل الرابع

دليل العقل والاستصحاب

اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دلَّ العقل على براءة الذمة عن [٢١٨/١] الواجبات، وسقوطِ الحَرَجِ عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسلِ عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات. وانتفاءُ الأحكام معلومٌ بدليل العقل قبل ورود السمع. ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فإذا ورد نبيٌّ وأوجب خمس صلوات، فتبقى الصلاةُ السادسة غيرَ واجبة، لا بتصريح النبيّ بنفيها، لكن كان وجوبُها منتفياً، إذ لا مُثْبِتَ للوجوب، فبقي على النفي الأصلي. لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمس، فبقي على النفي في حق السادسة، وكأن السمع لم يرد.

وكذلك إذا أوجب صومَ رمضانَ بقي صوم شوّالٍ على النفي الأصلي.

وإذا أوجب عبادةً في وقتٍ بقيت الذمّة بعد انقضاء الوقت على البراءَة الأصلية.

وإذا أوجب على القادر بقي [٢١٩/١] العاجز على ما كان عليه.

فإذاً: النظر في الأحكام: إما أن يكون في إثباتها، أو في نفيها.

أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه. وأما النفي فالعقلُ قد دلَّ عليه إلى أن يرد الدليل السمعي المغيِّر(١) الناقل من النفي الأصلي، فانتهضَ دليلاً على أحد الشطرين، وهو النفي.

فإن قيل: إذا كان العقل دليلاً بشرط أن لا يَرِدَ سمعٌ، فبعدَ بعثة الرسل، ووضع الشرع، لا يُعْلَمُ نفي السمع، فلا يكون انتفاءُ الحكم معلوماً. ومنتهاكم عدم العلم بورود السمع، وعدم العلم لا يكون حجة.

---

(١) ب: «الدليل السمعيّ بالمعنى».

قلنا: انتفاء الدليل السمعي قد يُعلَم، وقد يُظَن، فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوّال، ولا على وجوب صلاةٍ سادسةٍ، إذ نعلم أنه لو كان لنُقِلَ وانتشر، ولما خفي على جميع الأمة. وهذا علمٌ بعدم الدليل، [١/ ٢٢٠] وليس هو عدمَ العلم بالدليلِ، فإن عدمَ العلم بالدليل ليس بحجة، والعلمُ بعدم الدليل حجة.

أما الظن: فالمجتِهد إذا بحث عن مدارِكِ الأدلة في وجوب الوتر، والأضحية، وأمثالهما، فرآها ضعيفةً، ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث، غلب على ظنه انتفاءُ الدليل، فنُزِّل ذلك منزلَةَ العلم في حق العمل، لأنه ظنٌّ استند إلى بحثٍ واجتهاد، وهو غايةُ الواجب على المجتهد.

فإن قيل: وَلِمَ يستحيل أن يكون واجباً ولا يكون عليه دليل، أو يكون عليه دليل لم يبلغنا؟

قلنا: أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال، لأنه تكليفٌ بما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع. وأما إن كان عليه دليل، ولم يبلغنا، فليس دليلاً في حقنا، إذ لا تكليف علينا إلا فيما بلغنا.

فإن قيل: [١/ ٢٢١] فيقدر كلُّ عاميٍّ أن ينفي، مستنداً إلى أنه لم يبلغه الدليل.

قلنا: هذا إنما يجوز للباحث المجتهد، المطلع على مدارك الأدلة، القادر على الاستقصاء، كالبصير[1] الذي يقدر على التردُّدِ في بيته لطلب متاع إذا فتّشَ وبالغ، أمكَنَهُ أن يقطع بنفي وجود المتاع، أو يدّعي غلبة الظن. أمّا الأعمى الذي لا يعرف البيت، ولا يبصر ما فيه، فليس له أن يدّعي نفي المتاع من البيت.

فإن قيل: وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه؟

قلنا: يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه، يصح ثلاثة منها:

الأول: ما ذكرناه.

---

(١) قوله: «كالبصير» ساقط من ب.

والثاني: استصحاب العموم إلى أن يَرِدَ تخصيص، واستصحابُ النصّ إلى أن يرد نسخ.

أما العمومُ فهو دليل عند القائلين به. وأما النصُّ، فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يَرِدَ نسخ، كما دلَّ العقلُ على البراءة الأصليّة بشرط ان لاَ [١/٢٢٢] يرد سمعٌ مغيِّر.

الثالث: استصحابُ حكم دلّ الشرع على ثبوتِهِ ودوامه، كالملك عند جريان الفعل[1] المُمَلِّك، وكشَغْلِ الذمة عند جريان إتلاف أو التزام، فإن هذا وإن لم يكن حكماً أصلياً، فهو حكم شرعي دلّ الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً. ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه، إذ الاستصحاب ليس بحجةٍ إلاّ فيما دل الدليل[2] علي ثبوته ودوامه بشرط عدم المغيِّر، كما دلّ على البراءَةِ العقلُ، وعلى الشَّغْل السمع، وعلى الملك الشرع[3].

ومن هذا القبيل الحكمُ بتكرّر اللزوم والوجوب، إذا تكررت أسبابُها، كتكرُّر الشهودِ لشهر رمضان، وأوقاتِ الصلوات، ونفقاتِ الأقارب عند تكرر [١/٢٢٣] الحاجات، إذ فُهِمَ انتصابُ هذه المعاني أسباباً لهذه الأحكام من أدلة الشرع: إما بمجرد العموم عند القائلين به، أو بالعموم وجملةٍ من القرائن عند الجميع. وتلك القرائنُ تكريراتٌ وتأكيداتٌ وأماراتٌ عَرَفَ حمَلَةُ الشريعة قصدَ الشارع إلى نصبها أسباباً، إذا لم يمنع مانع. فلولا دلالة الدليل على كونها أسباباً لم يجز استصحابها.

فإذن الاسِتصحابُ عبارةً عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي. وليس ذلك[4] راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغيِّر، أو مع ظن

---

(١) ب: العقد.

(٢) ن: «كما دل العقل».

(٣) ن: «على الشغل السمعيّ، وعلى الملك الشرعي»، وفي ب: «كما دل العقل على البراءة العقلية، والشرع على الشغل السمعي، وعلى الملك الشرعي» وهذا مخالف لمقتضى السياق المتقدم. والصواب ما أثبتناه.

(٤) «ذلك» من ن.

انتفاء المغيّر عند بذل الجهد في البحث والطلب.

الرابع: استصحاب الإجماع في محل الخلاف[1]، وهو غير صحيح.

ولنرسم فيه وفي افتقار النافي إلى دليل مسألتين: [١/ ٢٢٤]

مسألة [استصحاب الإجماع في محل الخلاف]:

لا حجة في استصحاب الإجماع في محل الخلاف، خلافاً لبعض الفقهاء.

ومثاله: أن المتيمم[2] إذا رأى الماء في خلال الصلاةِ مضى في الصلاة، لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها. فطرَيَانُ وجودِ الماء، كطريانِ هبوبِ الريح، وطلوعِ الفجر، وسائر الحوادث. فنحن نستصحب دوام الصلاة إلى أن يدل دليلٌ علىَ كونِ رؤيةِ الماء قاطعاً للصلاة.

وهذا فاسد، لأن هذا المستصحِب لا يخلو[3]: إما أن يُقِرَّ بأنه لم يُقِمْ دليلاً في المسألة، لكن قال: أنا نافٍ، ولا دليل على النافي؛ وإما أن يظن أنه أقام دليلاً. فإن أقرّ بأنه لم يدلّ فسنبين وجوبَ الدليل على النافي، وإن ظنَّ أنه أقام دليلاً فقد أخطأ، فإنا نقول: إنما يُستدام الحكم الذي دل الدليلُ على دوامه [١/ ٢٢٥]. والدليل على دوام الصلاةِ ههنا لفظُ الشارع، أو إجماع. فإن كان لفظاً فلا بد من بيانٍ لذلك اللفظ، فلعله يدل على دوامها عند العدم، لا عند الوجود، فإن دلَّ بعمومه على دوامِها عند العدم والوجود جميعاً كان ذلك تمسُّكاً بعمومٍ عند القائلين به، فيجب إظهار دليل التخصيص. وإن كان ذلك بإجماعٍ، فالإجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم. أما حال الوجود، فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع الخلاف. ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود، لكان المخالِفُ خارقاً للإجماع، كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياحِ وطلوعِ الفجر خارقٌ للإجماع، لأن الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم

---

(١) حاصله أنه إذا أجمع أهل الإجماع على حكمٍ في حالٍ من الأحوال، ثم تغيّرت صفة المجمع عليه، وحصل الاختلاف فيه، فهل يبقى الإجماعُ الأول حجّةً فيستدل به من لم يغيّر الحكم باستصحاب الحال أم لا (بدران: شرح الروضة ١/ ٣٩٢).

(٢) ن: ومثاله أن من قال: المتيمم.

(٣) هنا في ن كلمة طمس بعضها ولم تمكن قراءتها.

الهبوب، وانعقد مشروطاً بعدم الماء. فإذا وُجِد [١/٢٢٦] فلا إجماع. فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمَع عليه بعلةٍ جامعةٍ. فأما أن يُستَصْحَبَ الإجماعُ عند انتفاء الإجماع، فهو محال. وهذا كما أن العقل دلَّ على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع. وههنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفى الإجماع عند الوجود أيضاً.

فهذه الدقيقة، وهي أن كل دليلٍ يضادُّ نفسَ الخلاف، فلا يمكن استصحابه مع الخلاف. والإجماعُ يضادُّ نفسَ الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنصّ ودليلِ العقل، فإن الخلاف لا يضاده. فإن المخالف مقرٌّ بأن العموم تناولَ بصيغتِهِ محل الخلاف، إذ قوله ﷺ «لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من [١/٢٢٧] الليل» شامل بصيغتِهِ صومَ رمضانَ، مع خلافِ الخصم فيه، فيقول: أسلِّم شمولَ الصيغة، لكني أخصّصها بدليل، فعليه الدليل؛ وههنا: المخالفُ لا يسلِّم شمول الإجماع محل الخلاف، إذ يستحيلُ الإجماعِ مع الخلاف، ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل المخصص[١]. فهذه الدقيقة لا بدّ من التنبُّه لها.

فإن قيل: الإجماع المتقدم[٢] يحرّم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟

قلنا: هذا الخلاف غيرُ محرّم بالإجماع، وإنما لم يكن المخالف خارقاً للإجماع، لأن الإجماع إنما انعقد على حالة العدم، لا على حالة الوجود، فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

فإن قيل: [١/٢٢٨] فالدليل الدال على صحة الشروع، دالٌّ على دوامه إلى أن يقوم دليل على انقطاعه.

قلنا: فلينظر في ذلك الدليل، أهو عموم أو نصّ يتناول حالة الوجود، أم لا؟ فإن كان هو الإجماع، فالإجماعُ مشروطٌ بالعدم، فلا يكون دليلاً عند الوجود.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: الأصل أن كلَّ ما ثبتَ دامَ إلى وجودِ

---

(١) «المخصص» من ن.

(٢) كذا في ن. وفي ب: بإسقاط «المتقدم».

قاطع، فلا يحتاج الدوام إلى دليلٍ في نفسه، بل الثبوت هو الذي يحتاج إلى الدليل، كما أنه إذا ثبتَ موتُ زيدٍ، وثبتَ بناءُ دارٍ أو بلد، كان دوامُهُ بنفسِه لا بسبب.

قلنا: هذا وهم باطل، لأن كل ما ثبت جاز أن يدوم ، وأن [١/ ٢٢٩] لا يدوم، فلا بدَّ لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت[(١)]، ولولا دليلُ العادة على أن من مات لا يحيا، والدار إذا بنيت لا تتنهدم ما لم تُهدم، أو يطولَ الزمان، لما عَرَفْنَا دوامه بمجرّد ثبوته، كما إذا أَخْبَرَ عن قعودِ الأمير، وأكلِه، ودخولِه الدار، ولم تدلَّ العادة على دوام هذه الأحوال، فإنّا لا نقضي بدوام هذه الأحوال أصلاً. فكذلك خَبَرُ الشرعِ عن دوامِ الصلاة مع عدم الماء، ليس خبراً عن دوامها مع الوجود، فيفتقر دوامُها إلى دليلٍ آخر.

فإن قيل: ليس هو مأموراً بالشروع فقط، بل بالشروع مع الإتمام.

قلنا: نعم: هو مأمورٌ بالشروع [١/ ٢٣٠] مع العدم، وبالإتمام مع العدم. أما مع الوجود فهو محل الخلاف، فما الدليل على أنه مأمور في حالة الوجود بالإتمام.

فإن قيل: لأنه منهيٌّ عن إبطال العمل، وفي استعمال الماء إبطالُ العمل.

---

(١) بل نرى أن قولهم صحيح، والوهم من المؤلف، فإن «التغيّر» هو الذي يطلب له سبب، أما «الدوام» فلا يطلب له سببٌ إلا الوجود، وليس الأمر أمر «عادة» فإن العادة في الأمور الكونية لا عبرة بها، بل «كلّ متحرك يبقىٰ متحرّكاً، وكل ساكن يبقى ساكناً، ما لم تؤثر عليه قوة خارجية، «فتغير» من تحركه أو سكونه. وكذلك المتحرك في اتجاهٍ معين يبقى متحركاً في الاتجاه نفسه، ما لم تؤثر عليه قوة «تغير» من اتجاهه. وهذا ما يسمي في علوم الطبيعة بالقصور الذاتي. وهو خاصية عامة تشترك فيها المادة بأجمعها» هكذا في الموسوعة العربية الميسرة (قصور ذاتي. حركة) وهكذا كل «تغيّر» يطرأ على االمادة -أي نوع من أنواع التغير، فلا بدّله من سبب: أما «عدم التغير» فلا ينبني على سبب، ولا يطلب له سبب. . وهذا أمر أصبح الآن مقرراً في شتى العلوم. وأما مسألة الشرعيات، كمسألة الصلاة بالتيمم، فإن الشرع دلّ على صحتها عند فقد الماء، وسكت عن حكمها عند وجود الماء أثناء الصلاة، فيؤخذ حكم الصورة الثانية من دليل آخر، كالمفهوم ونحوه.

قلنا: هذا الأمر انجرار إلى ما جررناكم إليه، وانقيادٌ للحاجة إلى الدليل، وهذا الدليل وإن كان ضعيفاً فبيانُ ضعفه ليس من حظّ الأصولي.

ثم هو ضعيف لأنه إن أردتم بالبُطْلانِ إحباطَ ثوابِه، فلا نسلّم أنه لا يثاب على فعله، وإن أردتم أنه أوجب عليه مثله، فليسَ الصحةُ عبارةً عما لا يجب فعلُ مثلِه، على ما قررناه من قبل[1].

فإن قيل: الأصل أنه [١/ ٢٣١] لا يجب شيء بالشك، ووجوبُ استئنافِ الصلاة مشكوكٌ فيه، فلا يرتفع به اليقين[2].

قلنا: هذا يعارضه أن وجوبَ المضيِّ في هذه الصلاة مشكوك فيه، وبراءَةُ الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوكٌ فيه، فلا يرتفع به اليقين.

ثم نقول: من يوجب الاستئناف يوجبه بدليلٍ يغلِّبُ على الظن، كما يرْفَعُ البراءَةَ الأصلية بدليل يغلب على الظن، كيف واليقين قد يُرْفَعُ بالشك في بعض المواضع؟[3] فالمسائل فيه متعارضة، وذلك إذا اشتبهت ميتةٌ بمذكّاةٍ، ورضيعةٌ بأجنبيّةٍ، وماءٌ طاهر بماءٍ نجسٍ، ومن نسي صلاةً من خمسِ صلوات.

احتجوا بأن الله تعالى صوَّب الكفار في مطالبتهم للرسل بالبرهان، حين قال تعالى: **﴿تريدون أن تصدّونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين﴾** [إبراهيم: ١٠] فقد اشتغل الرسل[4] بالبراهين المغيِّرة للاستصحاب؟

قلنا: لأنهم لم يستصحبوا الإجماع، بل النفيَ الأصليّ الذي دل العقل عليه، إذ الأصلُ في فطرةِ الآدميِّ أن لا يكون نبياً، وإنما يُعْرَفَ ذلك بآياتٍ وعلاماتٍ، فهم مصيبون في طلب البرهان، ومخطئون في المُقَامِ على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان.

---

(١) أي في بحث الصحة والفساد من مباحث القطب الأول وهو الحكم.

(٢) قوله هنا: «فلا يرتفع به اليقين» ساقط من ن.

(٣) قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» معلوم لدى أهل قواعد الفقه أنها قاعدة أغلبية، وليست كلية.. وقد خرج عنها صور معلومة. انظر مثلا (الأشباه والنظائر للسيوطي ص٧٢ طبعة مصطفى الحلبي).

(٤) ب: «وقد اشتغل الناس».

مسألة [هل على النافي دليل؟]:

اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل؟

فقال قوم: لا دليل عليه.[١/ ٢٣٣]

وقال قوم: لا بدّ من الدليل.

وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات، فأوجبوا الدليل في العقليّات دون الشرعيات.

والمختار: أن ما ليس بضروري فلا يُعْرَفُ إلا بدليل، والنفيُ فيه كالإثبات. وتحقيقه أن يقال للنافي: ما ادعيتَ نفيَهُ عرفْتَ انتفاءه، أو أنت شاكٌّ فيه؟ فإن أقرّ بالشك فلا يطالب الشاكُّ بالدليل، فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة. وإن قال: أنا متيقن للنفي، قيل: يقينك هذا حَصَلَ عن ضرورةٍ أو عن دليل؟ ولا يبْعُدُ[1] معرفةُ النفي ضرورةً، فإنا نعلم أنّا لسنا في لجة بحر، أو على جناح نَسْرٍ، وليسَ بين أيدينا فيلٌ [١/ ٢٣٤]. وإن لم يعرفه ضرورةً، فإما أنه عرفه عن تقليد، أو عن نظر. فالتقليد لا يفيد العلم، فإن الخطأ جائز على المقلّد، والمقلّد معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرةَ لغيره. وإن كان عن نظرٍ فلا بد من بيانه. فهذا أصل الدليل.

ويتأيّد بلزومِ إشكالين شنيعين[2] على إسقاط الدليل عن النافي:

أحدهما: أن لا يجب الدليل على نافي حدوثِ العالم، ونافي الصانع، ونافي النبوّات، ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم، وهو محال.

والثاني: أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء، لم يَعْجِزْ أن يعبِّر المُثْبِتُ عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول بَدَلَ [١/ ٢٣٥] قوله: «مُحْدَثٌ»: إنه ليس بقديم، وبدلَ قوله: «قادر»: إنه ليس بعاجز، وما يجري مجراه.

ولهم في المسألة شبهتان:

الشبهة الأولى: قولهم: إنه لا دليل على المدعىٰ عليه بالدين، لأنه نافٍ.

---

(١) ب: «ولا تُعَدُّ».

(٢) ب: «بشيعين».

والجواب من أربعة أوجه:

الأول: أن ذلك ليس لكونه نافياً، ولا لدلالةِ العقلِ على سقوط الدليل عن النافي، بل ذلك بحكمِ الشرع، لقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، ولا يجوز أن يقاس عليه غيره؛ لأن الشرع إنما قضى به للضرورة، إذ لا سبيل إلى إقامة دليلٍ هاهنا[1] على النفي، فإن ذلك إنما يُعْرَفُ بأن يلازِمَه عددُ التواتر من [١/ ٢٣٦] أول وجوده إلى وقت الدعوى، فيُعْلَمُ انتفاءُ سبب اللزوم قولاً وفِعْلاً بمراقبة اللحظات. وهو محال[2]، فكيف يكلَّف إقامةَ البرهان على ما يستحيل إقامةُ البرهان عليه؟.

بلِ المدعي أيضاً لا دليل عليه، لأن قول الشاهدين لا يحصِّل المعرفة، بل الظنّ بجريانِ سببِ اللزومِ من إتلافٍ أو دين، وذلك في الماضي. أما في الحالِ فلا يعلم الشاهدُ شَغْلَ الذمة؛ فإنه يجوزُ براءتها بأداءٍ أو إبراءٍ، ولا سبيلَ للخلق إلى معرفةِ شغل الذمة وبراءتها إلا بقول الله تعالى أو قول الرسول المعصوم. فلا ينبغي أن يظن أن على المدعي أيضاً دليلاً، فإن قول الشاهد إنما صارَ دليلاً بحكم الشرع، فإن جاز ذلك فيمينُ المدعىٰ عليه أيضاً لازِمة، فليكن ذلك دليلاً.

والجواب الثاني: أن المدعى عليه يدعي العلم الضروريّ [١/ ٢٣٧] ببراءة ذمةِ نفسِه، إذ يتيقن أنه لم يُتْلِفْ ولم يلتزمْ، ويعجزُ الخلق كلهم عن معرفته، وإنه لا يعرفه إلا الله تعالى. والنافي في العقليات إن ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال، وإن أقر بأنه مختص بمعرفته اختصاصاً لا يمكن أن يشاركه فيه إلا الله، فعند ذلك لا يطالب بالدليل. وكذلك إذا أخبر عن نفسه بنفي الجوع ونفي الخوف، وما جرى مجراه. وعند ذلك يستوي الإثبات والنفي، فإنه لو ادعى وجودَ الجوع والخوف كان ذلك معلوماً له ضرورة، ويعسر على غيره معرفته. والعقلياتُ يشترك النفي فيها، والإثبات. والمحسوسات[3] أيضاً يستوي فيها النفي والإثبات.

---

(١) كلمة «هاهنا» ثابتة في ن وساقطة من ب.

(٢) قوله: «وهو محال» ساقط من ب.

(٣) ن: «والمخصوصات».

الثالث: أن النافي في مجلس الحكم عليه دليلٌ، وهي اليمين، كما على المدعي دليل [١/٢٣٨] وهو البينة.

وهذا ضعيف، إذ اليمين يجوز أن تكون فاجرةً، فأيّ دلالةٍ لها من حيث العقلُ، لولا حكم الشرع. نعم: هو كالبينة، فإن قول الشاهدين أيضاً يجوز أن يكون غلطاً وزوراً. فاستعماله من هذا الوجه صحيح، كما سبق. أو يقال: كما وَجَبَ على النافي في مجلس القضاء أن يَعْضُدَ جانبه بزيادةٍ على دعوى النفي، فليجب ذلك في فنّ الأحكام، فهذا أيضاً له وجه.

الرابع: أنَّ يَدَ المدَّعى عليه دليل على نفي ملكِ المدعي.

وهو ضعيف؛ لأن اليد تُسْقِطَ دعوى المدعي شرعاً؛ وإلا فاليد قد تكون عن غصبٍ وعارية، فأي دلالة لها؟

الشبهة الثانية: وهي: أنه كيف يكلّف الدليل على النفي، وهو متعذرٌ، كإقامة الدليل على براءة الذمة؟

فنقول: تعذُّرُهُ غيرُ مسلّمٍ، فإن النزاع [١/٢٣٩] إما في العقليات، وإما في الشرعيات:

أما العقليات، فيمكن أن يُدَلَّ على نفيها بأن إثباتها يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال، كقوله تعالى[١] ﴿**لو كانَ فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢] [أي] ومعلوم أنهما لم تفسدا، فدل ذلك على نفي الثاني.

ويمكن إثباته بالقياس الشرطيّ الذي سمّيناه في المقدمة[٢]: طريقَ التَّلازُم، فإن كل إثباتٍ له لوازم، فانتفاءُ اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وكذلك المتحدّي: ليس نبياً، إذ لو كان نبياً لكان معه معجزة، إذ تكليف المحال محال. فهذا طريق، وهو الصحيح.

الطريق الثاني: أن يقال للمثبت: لو ثَبَتَ ما ادعيتَه لعُلم ذلك بضرورة أو

---

(١) ب: «لقوله تعالى».
(٢) انظر (ب١/ ٤٠).

دليل، ولا ضرورة مع الخلاف، ولا دليل، فيدل ذلك على الانتفاء.

وهذا فاسد، فإنه ينقلب على النافي، فيقال له: لو انتفى الحكم [١/ ٢٤٠] لعُلِمَ انتفاؤه بضرورةٍ أو بدليل، ولا ضرورةَ ولا دليل.

ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب، بأن يقول مثلاً: الأصل عدم إلٰهٍ ثانٍ، فمن ادعاه فعليه الدليل، إذ لا يُسلَّم له أن الأصل العدم، بخلاف البراءة الأصلية، فإن العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطابُ من الله تعالى، وتكليفُ المحال محال. ولو كُلِّفناهُ من غير رسولٍ مصدَّقٍ بالمعجزة يبلِّغُ إلينا تكليفَه، كان ذلك تكليفَ محال. فاستندت البراءة الأصلية إلى دليل عقلي، بخلاف عدم الإله الثاني.

وأما قوله: لو ثبت إله ثانٍ لكان للهِ عليه دليل، فهو تحكم، من وجهين:

أحدهما: أنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الأشياء دليلاً، ويستأثر [١/ ٢٤١] بعلمه.

الثاني: أنه يجوز أن ينصب عليه دليلاً ونحن لا نتنبّه له، ويتنبّه له بعض الخواصّ، أو بعض الأنبياء، ومن خُصِّصَ بحاسّةٍ سادسةٍ، وذوقٍ آخر. بل الذي يُقْطَع به: أن الأنبياء يدركونَ أموراً نحن لا ندركها، فإن في مقدورات الله أموراً ليس في قوة البشر معرفتُها. ويجوز أن يكون لله تعالى صفاتٌ لا تدرك بهذه الحواس، ولا بهذا العقل، بل بحاسّة سادسة، أو سابعة، بل لا يستحيل أن تكون اليدُ والوجهُ عبارةً عن صفات لا نفهمها ولا دليل عليها، ولو لم يرد السمعُ بها لكان نفيُها خطأً. فلعل من الصفاتِ من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه، ولا فينا قوةُ إدراكها، بل لو لم يُخْلَقْ لنا السمعُ لأنكرنا الأصواتَ ولم نفهمها، ولو لم يخلق لنا ذوقُ الشِّعر لأنكرنا تفرقة صاحبِ العروض بين الموزون وغير الموزون، فما يدرينا أن في قدرة الله [١/ ٢٤٢] تعالى أنواعاً من الحواسِّ لو خلقها لنا لأدركنا بها أموراً أخر نحن ننفيها. فكلُّ هذا إنكارٌ بالجهل، ورمي في العَمَاية.

أما **الشرعيات** فقد يُصَادَفُ الدليلُ عليها من الإجماع، كنفي وجوب صوم

شوَّال، وصلاةِ الضحى؛ أو النصّ، كقوله ﷺ: «لا زكاة في الحلي»[1] و«لا زكاة في المعلوفة»[2] أو من القياس، كقياس الخضروات على الرمّان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه، كقول الراوي: «لا زكاة في الرمان والبطيخ، بل هو عفو عفا عنه رسول الله ﷺ»[3] وقد لا يساعد مثلُ هذا الدليل، فنبحث عن مداركِ الإثبات، فإذا لم نجد رجعنا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وهو دليل عند عدم ورود السمع.

وحيث أوردنا في تصانيف الخلافِ أن النافيَ لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليلٌ سمعي، إذ يكفيه استصحابُ [١/٢٤٣] البراءة الأصليّة التي كنا نحكم بها لولا بعثةُ الرسول وورودِ السمع.

فإن قيل: دليل العقل مشروطٌ بانتفاء السمع المغيِّر[4]، وانتفاء السمعِ غيرُ معلوم، وعدم العلم به لا يدل على عدمه، ولا سبيل إلى دعوى العلم بانتفائه، فإن ذلك لا يُعْلَم.

قلنا: قد بيّنا أن انتفاءه تارةً يعلم، كما في انتفاء وجوب صوم شوالٍ وصلاة الضحى، وتارة يُظَن، بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع. والظنُّ فيه كالعلم، لأنه صادر عن اجتهاد، إذ قد يقول: لو كان لوجدته، فلمّا لم أجده مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن، كطالبِ المتاعِ في البيت إذا استقصى.

فإن قيل: ليس للاستقصاء غايةٌ محدودة، بل للبحث بدايةٌ ووسط ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعيّ المغيّر؟ [١/ ٢٤٤]

قلنا: مهما رجع إلى نفسه، فعَلِمَ أنه بَذَلَ غايةَ وسعهِ في الطلب، كطالب المتاع في البيت.

---

(١) حديث: «ليس في الحلي زكاة» أخرجه الدارقطني من حديث جابر مرفوعاً (الفتح الكبير).

(٢) حديث «لا زكاة في المعلوفة» لا يعرف، وورد «ليس في الإبل العوامل صدقة».

(٣) ورد نحوه من قول معاذ عند البيهقي.

(٤) «المغيِّر» ساقطة من ب.

فإن قيل: البيت محصور، وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة، فإن الكتاب وإن كان محصوراً فالأخبار غير محصورة، وربما كان راوي الحديث مجهولاً[1].

قلنا: إن كان ذلك في ابتداء الإسلام، قبل انتشار الأخبار، ففرضُ كلٍّ مجتهد ما هو جهدُ رأيه إلى أن يبلغه الخبر. وإن كان بعد أن رويت الأخبار، وصُنِّفت الصحاح، فما دَخَلَ فيها محصور عند أهلها، وقد انتهى إلى المجتهدين، وأوردوها في مسائل الخلاف.

وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الأصلي مشروطة بنفي المغيّر، كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص، وكل واحد [١/ ٢٤٥] من المخصِّصِ والمغيّر: تارةً يعلم انتفاؤه، وتارة يظنّ، وكل واحدٍ دليل في الشرع.

هذا تمام الكلام في الأصل الرابع، وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتمل على أصول الأدلّة المثمرة، التي هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «وربما غاب راوي الحديث».

خاتمة لهذا القطب

ببيانِ ما يُظَنّ[1] أنه من أصول الأدلة، وليس منها

وهو أيضاً أربعة:

شرعُ من قبلنا.

وقولُ الصحابيّ.

والاستحسانُ.

والاستصلاح.

فهذه أيضاً لا بدّ من شرحها.

---

(١) ب: «بيان أن ثَمّ ما يُظَنُّ».

الأصل الأول من الأصول الموهومة

شرع من قبلنا من الأنبياء فيما لم يصرح شرعنا بنسخه

ونقدم على هذا الأصل:

مسألة: وهي أنه ﷺ قبل [٢٤٦/١] مبعثِهِ هل كان متعبّداً بشرعِ أحد من الأنبياء؟

فمنهم من قال: لم يكن متعبداً، ومنهم من قال: كان متعبداً. ثم منهم من نسبه إلى نوح، وقوم نسبوه إلى إبراهيم، وقوم نسبوه إلى موسى، وقوم إلى عيسى عليهم السلام.

والمختار أن جميع هذه الأقسام جائز عقلاً، لكن الواقعُ منه غير معلومٍ بطريقٍ قاطع، ورجْمُ الظنِّ فيما لا يتعلق به الآن تعبُّدٌ عملي لا معنى له.

فإن قيل: الدليل القاطعُ على أنه لم يكن على ملةٍ أنه لو كان لافتخر به أولئك القوم، ونسبوه إلى أنفسهم، ولكان يشتهر تلبُّسه بشعارهم، وتتوفر الدواعي على نقله.

قلنا: هذا يعارضه أنه لو كان منسلخاً عن التكليف والتعبد بالشرائع، لظهر مخالفتُهُ أصنافَ الخلق، وتوفَّرت الدواعي على نقله. ويشبه أن يكون اختفاءُ حالِهِ قبل البعث معجزةً خارقةً للعادة، وذلك من عجائب أموره.

وللمخالف شبهتان:

الأولى: أن موسى وعيسى دَعَوَا إلى دينهما كافة المكلَّفين من عباد الله تعالى، فكان هو داخلاً تحت العموم.

وهذا باطل من وجهين[1]: أحدهما: أنه لم ينقل إلينا على التواتر عنهما

---

(١) ويردّ عليهم أيضاً بأن موسىٰ عليه السلام أُرسِل أولاً إلى فرعون وقومه، بالعصا والآيات التسع، لكي يرسل معه بني إسرائيل ويطلقهم من أسر العبودية. وفي غير ذلك كان مرسلاً إلى بني إسرائيل خاصّة، يدعوهم إلى الإيمان بالله، وبرسالته، والشريعة التي أعطاهم الله إياها. فلم يكن أحد من الأمم المعاصرة لموسىٰ، أو التي جاءت =

عمومُ صيغةٍ حتى ننظر في فحواه، فلا مستند لهذه الدعوى إلا المقايسة بدين نبينا ﷺ، والمقايسة في مثل هذا باطلة. وإن كان عمومٌ فلعله استثني عنه من يَنْسخُ شريعتهما.

الثاني: أنه ربما كان زمانُه زمان فترةٍ للشرائع واندراسِها وتعذُّرِ القيام بها، ولأجله [١/٢٤٨] بُعِثَ ﷺ، فمن أين يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهما؟

الثانية من شبههم: أنه ﷺ كان يصلي، ويحج، ويعتمر، ويتصدق، ويذبح الحيوان، ويجتنبُ الميتة، وذلك لا يرشد إليه العقل.

قلنا: هذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أن شيئاً من ذلك لم يتواتر بنقلٍ مقطوع به، ولا سبيل إلى إثباته بالظن.

الثاني: أنه ربما ذَبَحَ الحيوانَ بناء على أنه لا تحريم إلا بالسمع، ولا حكم قبل ورود الشرع، وتركَ الميتةَ عيافةً بالطبع، كما تركَ أكل الضبّ عيافة، والحجُّ والصلاةُ إن صحّ فلعله فَعَلَهُ تبركاً بما نُقِلَ جملته عن الأنبياء السلف، وإن اندرس تفصيله.

ونرجع الآن إلى الأصل المقصود: وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبّداً بشريعةِ من قبله؟

والقول في الجواز العقلي [١/٢٤٩] والوقوع السمعي.

= بعده، مكلّفاً بالإيمان به ومتابعته إلاّ بني إسرائيل. والآيات القرآنية في بيان هذا المعنى كثيرة. وأما عيسى عليه السلام فكذلك: كان مرسلاً إلى بني إسرائيل خاصة، كما في قوله تعالى: ﴿**ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم**﴾ وفيما ينقله النصارى عنه قوله «إنما بعثت إلى خراف بني إسرائيل الضّالة» إلا أنه لما امتنع اليهود عن الإيمان به قيل إنه بثّ الحواريين لينشروا دعوته في سائر الأمم وقد ذكرهم ابن اسحاق في السيرة (٦٠٨/٢) بأسمائهم وأسماء البلدان التي ذهب كل منهم إليها. وفي الحديث عن نبينا محمد ﷺ: «وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة» أخرجه البخاري أول كتاب التيمم من صحيحه، ومسلم في كتاب المساجد من صحيحه، (الحديث رقم ٣).

أما الجواز العقلي: فهو حاصل، إذ لله تعالى أن يتعبّد عباده بما شاء من شريعةٍ سابقة، أو مستأنفة، أو بعضُها سابقة وبعضها مستأنفة. ولا يستحيل منه شيء لذاتِه ولا لمفسدة فيه.

وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعثة نبيٍّ إلا بشرعٍ مستأنَفٍ؛ فإنه إن لم يجدِّد أمراً فلا فائدة في بعثه، ولا يرسِلُ الله تعالى رسولاً بغير فائدة. ويلزمهم على هذا تجويز بعثتِهِ بمثل تلك الشريعة إذا كانت قد اندرست، وإرسالُهُ بمثلها إذا كانت قد اشتملت على زوائد، وأن يكون الأولُ مبعوثاً إلى قوم، والثاني مبعوثاً إليهم وإلى غيرهم. ولعلهم يخالفون إذا كانت الأولى غضّةً، ولم تشتمل الثانية على مزيد.

فنقول: يدلّ على جوازه ما يدلّ على جواز [١/ ٢٥٠] نصب دليلين، وبعثة رسولين معاً، كما قال تعالى: **﴿إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذّبوهما فعززنا بثالث﴾** [يس: ١٤] وكما أرسل موسى وهارون، وداود وسليمان، بل كخلق العينين مع الاكتفاء في الإبصار بإحداهما.

ثم كلامُهُم بناءٌ على طلب الفائدة في أفعال الله تعالى، وهو تحكم.

أما الوقوع السمعي: فلا خلاف في أن شرعَنَا ليس بناسخٍ جميع الشرائع بالكلية؛ إذ لم يَنْسَخْ وجوبَ الإيمان، وتحريمَ الزنا والسرقةِ والقتلِ والكفر، ولكن حُرِّم عليه ﷺ هذه المحظورات بخطابٍ مستأنف، أو بالخطاب الذي نزل إلى غيره وتُعُبِّد باستدامتِهِ ولم ينزل عليه الخطاب إلا بما خالف شرعهم، فإذا نزلت واقعةٌ لزمه اتباع دينهم، إلا إذا نزل عليه وحي مخالفٌ لما سبق؟ [١/ ٢٥١] فإلى هذا يرجع الخلاف[1].

---

(١) المعهود فيما يذكره الأصوليون في هذه المسألة لا يرجع إلى هذين الأمرين، فلم يوجد من علماء المسلمين فيما نعلم من ذهب إلى القول الثاني من أنه عليه الصلاة والسلام كان متعبَّداً باستدامة أحكام التوراة أو الإنجيل، ولا قال أحد منهم بالبحث في التوراة أو الإنجيل عن الأحكام المتعلقة بنا. هذا أمرٌ لم يقل به أحد، وليس هذا مرادَ من قال بأن شريعة من قبلنا شرع لنا. بل مرادهم بذلك ما شُرِع لمن قبلنا مما ورد ذكره في شريعتنا، أي في القرآن أو السنة، غيرَ مقترنٍ بنسخ أو تبديل، نحو القصاص في العين والأنف والأذن، وأن الجروح قصاص، وكالقُرْعة في قوله تعالى **﴿إذ يلقون أقلامهم** =

والمختار: أنه ﷺ لم يتعبد بشريعةٍ من قبله.

ويدل عليه أربعة مسالك:

المسلك الأول: أنه ﷺ لما بَعَثَ معاذاً إلى اليمن قال له: بم تحكم؟ فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد، ولم يذكر التوراةَ والإنجيلَ وشرعَ من قبلنا. فزكّاه رسول الله وصوَّبَهُ، ولو كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه.

فإن قيل: إنما لم يذكر التوراة والإنجيل لأن في الكتاب آياتٍ تدل على الرجوع إليهما.

قلنا: سنبين سقوط تمسّكهم بتلك الآيات. بل فيه قوله تعالى: ﴿**لكلٍّ جعلنا منكم شِرْعَةً ومنهاجاً**﴾ [المائدة:٤٨] وقال ﷺ: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي»[(١)]. [١/٢٥٢]

ثم نقول: في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس، فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب. فإن شَرَعَ في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهمَّ مذكور.

فإن قيل: اندرجت التوراةُ والإنجيل تحت الكتاب، فإنه اسم يعمّ كل الكتاب.

قلنا: إذا ذكر الكتابُ والسنة لم يسبق إلى فهم المسلمين شيء سوى القرآن، وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذٍ قطُّ تعلُّم التوراة والإنجيل، والعنايةُ بتمييز المحرَّف عن غيره، كما عُهِدَ منه تعلُّم القرآن. ولو وَجَبَ ذلك لتعلَّمه جميع

= **أيهم يكفل مريم**﴾ وقوله ﴿**فساهَمَ فكان من المدحضين**﴾ أما ما تذكره بعض كتب أصول الفقه من النقاش في هذه المسألة ففي نظرنا لا يعدو ذلك أن يكون لمجرّد المباحثة واستخراج الحقيقة. وانظر عبارة الغزالي رحمه الله فيما يلي عند عرض الشبه التي يظن أنها دالة على خلاف ما تقدم، وذلك حيث يقول: «وللمخالف التمسك بخمس آيات. . .الخ» فهي مشعرة بما قلنا. والله أعلم.

(١) أخرجه الدارمي (١/٢٢١) المقدمة: الباب ٣٩ وأشار محققه أن النسائي رواه كذلك، وله قصة.

الصحابة، لأنه كتابٌ منزّل، لم يُنسخْ إلا بعضه، وهو مُدْرَكُ بعضِ الأحكام، ولم يُتَعَهَّد حفظُ القرآن إلا لهذه العلة، وكيف طالَعَ عمرُ رضي الله عنه ورقةً من التوراة، فغضب ﷺ حتى احمرت [١/٢٥٣] عيناه، وقال: «لو كان موسى حياً ما وَسِعَهُ إلا اتّباعي»[١].

المسلك الثاني: أنه ﷺ لو كان متعبّداً بها للزمه مراجعتُها والبحثُ عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقّف في الظهار ورمي المحصنات، والمواريث، ولكان يرجع أولاً إليها، لا سيما أحكامٌ هي ضرورةُ كل أمة، فلا تخلو التوراة عنها، فإن لم يراجعها لاندراسِها وتحريفِها فهذا يمنع التعبد، وإن كان ممكناً، فهذا يوجب البحث والتعلم، ولم يراجع قط إلا في رجم اليهود[٢] ليعرِّفهم أن ذلك ليس مخالفاً لدينهم.

المسلك الثالث: أن ذلك لو كان مدركاً لكان تعلُّمها ونقلُها وحفظُها من فروض الكفايات، كالقرآنِ والأخبارِ، ولوجب على الصحابة مراجعتُها في تعرّف الأحكام، كما وجب [١/٢٥٤] عليهم المناشدة في نقل الأخبار، ولرجعوا إليها في مواضع اختلافهم، حيث أشكل عليهم، كمسألة العَوْل، وميراث الجدّ، والمفوِّضة، وبيعِ أم الولد، وحدِّ الشرب، والربا في غير النسيئة، ومُتْعَةِ النساء، وإجهاض الجنينِ[٣]، وديةِ الجنين، وحكم المكاتب إذا كان عليه شيء من النجوم، والردّ بالعيب بعد الوطء، والتقاء الختانين، وغيرِ ذلك من أحكامٍ لا تنفك الأديانُ والكتُبُ عنها[٤].

ولم ينقل عن واحد منهم، مع طولِ أعمارِهم، كثرة وقائعهم، واختلافاتهم: مراجعةُ التوراة، لا سيما وقد أسلم مِنْ أحبارهم من تقوم الحجة بقولهم،

---

(١) رواه أحمد وابن ماجه من حديث ابن عباس مرفوعاً (كنز العمال -الحديث ١٠٠٩).

(٢) حيث أتى النبي ﷺ اليهود في مِدْراسهم، وأمر قارئهم أن يقرأ حكم الرجم في التوراة، وحكم على الزانيين منهم بالرجم، والحديث في ذلك في الصحيحين وغيرهما.

(٣) «وإجهاض الجنين» ساقط من ب.

(٤) هذا فيه نظر، فليس شيء من ذلك في التوراة أو الإنجيل أصلاً، بل هذه أحكام شرعت في دين الإسلام خاصة.

كعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار[1]، ووهب، وغيرهم. ولا يجوز القياس إلا بعد اليأس من الكتاب، فكيف يحصل اليأس[2] قبل العلم؟!.

المسلك الرابع: إطباق [١/ ٢٥٥] الأمة قاطبةً على أن هذه الشريعة ناسخة، وأنها شريعة رسولنا ﷺ بجملتها، ولو تعبد بشرعٍ غيرها، لكان مخبِراً، لا شارعاً، ولكان صاحبَ نقلٍ لا صاحب شرع.

إلا أن هذا ضعيف، لأنه إضافة تحتمل المجاز، وأن يكون معلوما بواسطته، وإن لم يكن هو شارعاً لجميعه.

[أدلة القائلين بالأخذ بشرع من قبلنا:]

وللمخالف التمسّكُ بخمس آياتٍ، وثلاثة أحاديث:

الآية الأولى: أنه تعالى لما ذكر الأنبياء قال: **﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾** [الأنعام: ٩٠].

قلنا: أراد بالهدىٰ التوحيد، ودلالة الأدلةِ العقلية على وحدانيته وصفاته، بدليلين: أحدهما. أنه قال: **﴿فبهداهم اقتده﴾** ولم يقل: «بهم» وإنما هُداهم الأدلة التي ليست منسوبة إليهم. أما الشرع فمنسوب إليهم، فيكون اتباعهم فيه اقتداءً بهم.

الثاني: [١/٢٥٦] أنه كيف أُمِرَ بجميعِ شرائعِهِم وهي مختلفةٌ وناسخةٌ ومنسوخة، ومتى بحث عن جميع ذلك، وشرائِعُهمْ كثيرة؟ فدلَّ على أنه أراد الهدى المشتركَ بين جميعهم، وهو التوحيد[3]؟

الآية الثانية: قوله تعالى: **﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا﴾** [النحل: ١٢٣] وهذا يتمسَّك به من نَسَبَهُ إلى ملة إبراهيم عليه السلام.

---

(١) كعب الأحبار ليس ممن تقوم الحجة بقوله، ويبدو أنه كان ينظر في التوراة ثم يخبر بأن فيها كذا وكذا مما يعلم أنه ليس فيها، كما في ساعة الجمعة، وقد وثقه ابن حجر في تقريب التهذيب، ولكن غمزه ابن كثير في البداية والنهاية (٢/ ١٣٤) فقال «كثير من أخباره لا يساوي مداده» ونَقَل أن معاوية رضي الله عنه قال «كنا نبلو عليه الكذب».

(٢) كذا في ن. وفي ب: «القياس».

(٣) ن: سقط منها «وهو التوحيد».

وتعارِضه الآية الأولى.

ثم لا حجة فيها، إذ قال: ﴿أوحينا إليك﴾ فوجَبَ بما أوحيَ إليه، لا بما أوحيَ إلى غيره. وقوله: ﴿أن اتبع﴾ أي افعل مثل فعله، وليس معناه: كن متبعاً له وواحداً من أمته. كيف والملةُ عبارةٌ عن أصل الدين والتوحيد والتقديس الذي تتفق فيه جميع الشرائع. ولذلك قال تعالى: ﴿ومن يرغبُ عن مِلَّةِ إبراهيم إلا من سَفِهَ نفسه﴾ [البقرة: ١٣٠] ولا يجوز تسفيه [١/ ٢٥٧] الأنبياء المخالفين له.

ويدل عليه أنه لم يبحث عن ملة إبراهيم، وكيف كان يبحث مع اندراس كتابِهِ وأسناد أخباره.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصّىٰ به نوحاً﴾ [الشورى: ١٣] وهذا يتمسّك به من نسبه إلى نوح عليه السلام.

وهو فاسد، إذْ تعارضه الآيتان السابقتان.

ثم «الدينُ» عبارة عن أصل التوحيد، وإنما خصَّصَ نوحاً بالذكر تشريفاً له وتخصيصاً[1]. ومتى راجَعَ رسولُ الله ﷺ تفصيلَ شرعِ نوحٍ، وكيف أمكن ذلك، مع أنه أقدم الأنبياء، و[شريعته] أشد الشرائع اندراساً؟ كيف وقد قال تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى نوحاً﴾ فلو قال: «شرع لنوحٍ ما وصّاكم به» لكان ربما دلّ هذا على غرضهم، وأما هذا فيشعر[2] بضده.

الآية [١/ ٢٥٨] الرابعة: قوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون﴾ [المائدة: ٤٤] الآية - وهو أحد الأنبياء، فليحكم بها.

واستدل بهذا من نسبه إلى موسى عليه السلام.

وتعارضه الآيات السابقة.

---

(١) بل تمام الآية ﴿شرع لكم من الدين ما وصّي به نوحاً والذين أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى...﴾ فلا خصوصية لنوح عليه السلام في هذا، ولا تعارُضَ مع الآيات السابقة. فالآية شاملة لأولي العزم من الرسل.

(٢) ب: «فيصرّح».

ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد، وما يشترك فيه النبيون، دون الأحكام المعرَّضة للنسخ[1].

ثم لعله أراد النبيين في زمانِه دون من بعدهم.

ثم هو على صيغة الخبر، لا على صيغة الأمر، فلا حجة فيه[2].

ثم يجوز أن يكون المراد: حكم النبيين بها بأمرٍ ابتدأهم به الله تعالى وحياً إليهم، لا بوحي موسى عليه السلام.

الآية الخامسة: قوله تعالى بعد ذكر التوراةِ وأحكامها: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** [المائدة: ٤٤].

قلنا: المراد به: ومن لم يحكم بما أنزل الله مكذّباً به، وجاحداً له، [١/٢٥٩] لا من حكم بما أنزل الله عليه خاصة؛ أو: من لم يحكم به ممن أوجب عليه الحكم به من أمته، وأمة كل نبي، إذا خالفت ما أنزل على نبيهم؛ أو يكون المراد به: يحكم بمثلها النبيون، إن كان بوحي خاص إليهم، لا بطريق التبعية[3].

وأما الأحاديث:

فأولها: أنه ﷺ طُلِبَ منه القصاصُ في سنٍّ كُسِرتْ، فقال: «كتابَ الله

---

(١) هذا الاحتمال غير وارد، لأن قوله تعالى **﴿يحكم النبيون﴾** أي في الأحكام القضائية بين الناس، وما يحكم على أساسه القاضي معرض للنسخ، خاصة وقد فسرتها الآية التي بعدها **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين... الآية﴾**.

(٢) هذا غير وارد، إذ لا خلاف أن من الخطابات الدالة على الأحكام الفرعية ما يجيء بصيغة الخبر، كقوله تعالى **﴿والمطلّقات يتربّصن﴾** فلعل الجواب الصحيح عن الاستدلال بهذه الآية أن قوله **﴿يحكم بها النبيون﴾** عامٌّ أريد به الخصوص، أي أنبياء بني إسرائيل خاصة. ويتأكد هذا الفهم بالحديث المذكور آنفاً وهو قول النبي ﷺ: «وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة» وقوله «لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلا اتباعي». وردّ على الاستدلال بالآية أبو الحسين البصري في المعتمد (٢/٣٤٠) بغير هذه الوجه فارجع إليه إن شئت، وانظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢/٤٢٢).

(٣) فالمراد حكم أنبياء بني إسرائيل بالتوراة، وحكم قضاة المسلمين بشريعة القرآن.

القصاص»[1] وليس في القرآن قصاصُ السنِّ إلا ما حكي عن التوراة في قوله تعالى: ﴿**والسن بالسن**﴾ [المائدة: ٤٥] قلنا: بل فيه ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثلِ ما اعتدى عليكم**﴾ [البقرة: ١٩٤] فدخل السنُّ تحت عمومه.

الحديث الثاني: قوله ﷺ: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلِّها إذا ذكرها» وقرأ قوله تعالى: ﴿**وأقم الصلاة لذكري**﴾ [طه: ٢٠] وهذا [١/ ٢٦٠] خطابٌ مع موسى عليه السلام.

قلنا: ما ذكره ﷺ تعليلاً للإيجاب، لكن أوْجَبَ بما أوحى إليه، ونبّه على أنهم أُمِرُوا كما أُمِرَ موسى. وقوله: ﴿**لذكري**﴾ أي لذكر إيجابي للصلاة، ولولا الخبر لكان السابق إلى الفهم أنه لذكر الله تعالى بالقلب، أو لذكر الصلاة بالإيجاب.

الحديث الثالث: مراجعته ﷺ التوراة في رجم اليهوديَّيْن[2].

وكان ذلك تكذيباً لهم في إنكار الرجم[3]، إذ كان يجب أن يراجِع الإنجيل، فإنه آخر ما أنزل الله، فلذلك لم يراجعْ في واقعةٍ سوى هذه. والله أعلم[4].

---

(١) ب، ن: «كتاب الله يقضي بالقصاص» والتصويب من كتب السنة. والحديث أخرجه البخاري ومسلم.

(٢) كما تقدم قريباً في المسلك الثاني.

(٣) هذا هو الصواب في محمل مراجعتِهِ ﷺ للتوراة في تلك الواقعة، ووافق ذلك ما أنزل إليه، بدليل أنه عليه الصلاة والسلام قال بعد أن رجمهما «االلهم إني أول من أحيا أمرك بعد أن أماتوه» رواه مسلم في كتاب الحدود من صحيحه (الحديث ٢٧) ورواه غيره.

فائدة: لا يوجد للرجم ذكر في التوارة المطبوعة المنشورة من النصارى في هذا العصر، والأحاديث تدل على أنها كانت موجودة في زمن النبي ﷺ، وكذا ما في الإنجيل يدل على أنها كانت موجودة في زمن عيسى عليه السلام، ففي المذكور عنه أن اليهود أتوه بزانية ليرجموها فقال «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر».

(٤) أكثرُ العلماء، منهم المالكية، وأكثر الحنفية، وأكثر الشافعية وهو رواية عن الإمام أحمد، على أن شرع من قبلنا حجة. وليس المراد ما ذكر في التوراة والإنجيل، بل ما ورد في القرآن أو السنة الصحيحة منسوباً إلى التوارة أو الإنجيل، سواء ذكر في القرآن =

الأصل الثاني

من الأصول الموهومة

قول الصحابي

وقد ذهب قوم إلى أنّ مذهب الصحابيّ حجة مطلقاً، وقومٌ إلى أنه حجةٌ إن خالف [١/ ٢٦١] القياس، وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصّةً، لقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي»[١] وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاءِ الراشدين إذا اتفقوا.

والكل باطلٌ عندنا، فإن من يَجُوزُ عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجة في قوله. فكيف يُحتج بقولهم مع جواز الخطأ، وكيف تدّعى عصمتهم من غير حجةٍ متواترة؟ وكيف يتصوَّر عصمةُ قومٍ يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومان؟ كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة، فلم ينكِرْ أبو بكرٍ وعمر على من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتّبع اجتهادَ نفسه.

فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع [١/ ٢٦٢] الاختلاف بينهم، وتصريحُهم بجوازِ مخالفتهم، فيه ثلاثة أدلة قاطعة.

وللمخالف خمس شبه:

الشبهة الأولى: قولهم: وإن لم تثبت عصمتهم، فإذا تُعُبِّدنا باتباعهم لزم الاتباع، كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته، لكن لزمَ اتباعُهُ، للتعبُّدِ به. وقد قال ﷺ «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[٢].

= والسنّة مؤيّداً، أو مسكوتاً عن تأييده ومعارضته، بخلاف ما خالفه القرآن أو السنة، فلا يعمل به، كتماثيل سليمان، وبناء المسجد على أهل الكهف. وبهذا تخلصوا من الاعتراضات التي أوردها الغزالي وغيره.

(١) حديث: «اقتدوا باللذين من بعدي» أخرجه الترمذي في المناقب من سننه وقال: حديث حسن.

(٢) حديث: «أصحابي كالنجوم» أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر. وقال: إسناده لا =

والجواب: أن هذا خطاب مع عوامّ أهل عصره ﷺ، بتعريفِ درجةِ الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم. وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم، بدليل أن الصحابيّ غيرُ داخلٍ فيه(١)، إذ له أن يخالفَ صحابيّاً آخر. فكما خرج الصحابة بدليل، فكذلك خرج العلماءُ بدليل. وكيف وهذا لا يدلّ على وجوب الاتباع، بل على الاهتداء إذا اتُّبع؟ فلعله [١/ ٢٦٣] يدل على مذهب من يجوِّزُ للعالِم تقليدَ العالم، أو من يخيِّر العامي في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل.

الشبهة الثانية: أن دعوى وجوب الاتباع إن لم تصح لجميع الصحابة، فتصحُّ للخلفاء الأربعة، لقوله ﷺ: «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»(٢) وظاهر قوله: «عليكم» للإيجاب، وهو عامّ.

قلنا: فيلزمكم على هذا تحريمُ الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء، ولم يكن كذلك، بل كانوا يخالِفُون، وكانوا يصرّحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم. وظاهرُ هذا تحريمُ مخالفةِ كل واحد(٣) وإن انفرد، فليس في الحديث شرط الاتفاق، وما اجتمعوا في الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء.

= تقوم به حجة؛ وابن حزم، وقال: هذه رواية ساقطة من جهة ضعف إسنادها. وقال العلائي في إجمال الإصابة (ص٦٠) روي من طرق في كلها مقال.

(١) هذا الخطاب لجمهور من آمن به ﷺ في عهده من الأعراب وغيرهم، ومن بعدهم، ليقتدوا بأصحابه الملازمين له، المتقدمين في الصحبة له ﷺ، والمتخلقين بأخلاقه، العالِمين بمراداته وأخباره وأقضيته وإرشاداته. فقوله «أصحابي» وإن كان عامًّا، إلا أنهم درجات، فيقتدي أصحاب الدرجة الأقل بمن هم أعلى منهم في العلم والإيمان. ومع هذا فلا نقول إن كلام الصحابي، وإن كان أصحاب الدرجة العليا، حجّة، بل المراد أن هذا الحديث ونحوه إنما هو في الاقتداء والتعلّم، كما يتعلّم العامّي من العالم وليس كلامه حجة. والله أعلم.

(٢) حديث: «عليكم بسنتي» رواه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن صحيح (إجمال الإصابة ص٤٦).

(٣) أي من الخلفاء الأربعة. وفي ب: «كل واحد من الصحابة».

وإيجابُ [١/ ٢٦٤] اتباع كلٍّ واحدٍ منهم محال، مع اختلافهم في مسائل.

لكن المراد بالحديث إما أمرُ الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم، أي: عليكم بقول إمارتهم وسنّتهم؛ أو أمرُ الأمة بأن ينهجوا منهجهم في العدل، والإنصاف، والإعراض عن الدنيا، وملازمةِ سيرة رسول الله ﷺ في الفقر والمسكنة[1]، والشفقة على الرعية؛ أو أراد منعَ من بعدَهُم عن نقض أحكامهم. فهذه احتمالاتٌ ثلاثةٌ، تعضُدُها الأدلة التي ذكرناها[2].

الشبهة الثالثة: قولهم إنه إن لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر».

قلنا: تعارضه الأخبار السابقة، فيتطرق إليه الاحتمالات الثلاثة.

ثم نقول [١/ ٢٦٥] بموجبه، فيجب الاقتداء بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد.

ثم ليت شعري لو اختلفا، كما اختلفا في التسوية في العطاء، فأيهما يتبع[3].

الشبهة الرابعة: أن عبد الرحمن بن عوف ولّى عليّاً الخلافة بشرط الاقتداءِ بالشيخين فأبى، وولّى عثمان فقبل، ولم ينكر عليه[4].

---

(١) طلب الفقر والمسكنة لم يكن من سنة النبي ﷺ ولا سنّة أحد من الخلفاء **﴿قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾** أما ما وقع لهم فقد كان لقلة ذات اليد، بسبب بذلهم أموالهم في سبيل الله ونصرة الإسلام وعندما وسّع عليهم توسّعوا وقال بعضهم: «وإذا وسّع الله عليكم فوسّعوا» ولعل الغزالي متأثر في ما قاله هنا باتجاهه الصوفي.

(٢) الأخذ بسنة الخلفاء الراشدين تعضده الأحاديث الكثيرة والآثار عن السلف، ومن جملتها الحديث المتقدم «عليكم بسنتي» فهو صريح في ذلك، بل قد بايع الصحابة عثمان رضي الله عنه على أن يعمل بسيرة الشيخين. والشافعي نص على ذلك، كما في «إجمال الإصابة»، بل جمهور الفقهاء على الأخذ بقول الصحابي. فهذا أولى.

(٣) الذي نراه أن يتّبع المتأخّر، في حال الاختلاف. كما في أدلة الشرع.

(٤) أخرجه البخاري (فتح الباري ١٣/ ١٩٤) من حديث طويل للمِسْورِ بن مخرمة، وفيه «فقال عبدالرحمن [أي لعثمان] أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسنّة الخليفتين من =

قلنا: لعله اعتقد بقوله عليه السلام «من بعدي» جوازَ تقليد العالِم للعالِم، وعليّ رضي الله عنه لم يعتقد، أو اعتقد أن قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» إيجابٌ للتقليد. ولا حجة في مجرّد مذهبه. ويعارضه مذهب عليّ، إذ فهم عثمان[1] إنما أراد عبدُ الرحمن اتباعَهما في السيرة والعدل، وفهم عليٌّ إيجاب التقليد[2].

الشبهة الخامسة: أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس، فلا محمل له [٢٦٦/١] إلا سماعُ خبرٍ فيه[3].

قلنا: فهذا إقرارٌ بأن قوله ليس بحجة، وإنما الحجة الخبر، إلا أنكم أثبتم الخبر بالتوهم المجرّد. ومستندُنا إجماع الصحابة رضي الله عنه في قبول خبر الواحد. وهم إنما عملوا بالخبر المصرّح بروايته، دون الموهومِ المقدَّر الذي لا يُعْرَفُ لفظُه وموردُه. فقوله ليس بنصٍّ صريحٍ في سماع خبر، بل ربما قاله عن دليلٍ ضعيف ظنَّه دليلاً وأخطأ فيه. والخطأ جائز عليهم، وربما يتمسَّك الصحابي بدليلٍ ضعيف، وظاهرٍ موهوم. ولو قاله عن نص قاطع لصرّح به.

= بعده: فبايعه عثمان، وبايعه الناس: المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون» وأما الرواية الأخرى وهي أن عبدالرحمن بدأ بعليّ فقال: أبايعك الخ فقد قال ابن حجر في (فتح الباري ١٩٧/١٣): أخرجها عبدالله بن أحمد في زيادات المسند عن سفيان بن وكيع. قال ابن حجر: وسفيان ضعيف أهـ. وفيما أثر عن عبدالرحمن بن عوف أنه قال: «لم أر أحداً يعدل بعثمان».

(١) كذا في ن. وفي ب: «إذ فهم أنه».

(٢) هذه تأويلات بعيدة، لأن علياً -على ما في بعض المأثورات- قال عندما طلب منه عبد الرحمن ذلك «فيما يبلغه جهدي وطاقتي» فلم يكن منكراً للالتزام بسيرة الشيخين. فلو ادّعىٰ مدّعٍ أن الالتزام بسنتهما ثابتٌ بإجماع الصحابة لم يبعد، لما ورد في قصة هذه الواقعة. وانظر التعليق على تثبيت الرواية بذلك في الصفحة السابقة.

(٣) حرر العلامة ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين (١٤٧/٤) هذا الوجه تحريراً أتمّ، واستوفى القول به وأطال، وقد نقلنا كلامه بطوله في تحقيقنا لكتاب العلائي إجمال الإصابة في أقوال الصحابة ص٦٥) فارجع إليه إن شئت.

نعم لو تعارض قياسان، وقولُ الصحابي مع أَحدِهما، فيجوز للمجتهد إن غلب على ظنه الترجيحُ بقول الصحابي أن يرجّح. ومثال ذلك[1] نوعٌ من المعنى يقتضي تغليظ الدية بسبب الحَرَم، وقياسٌ أظهر منه [١/٢٦٧] يقتضي نفي التغليظ، فربما يغلِّب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الأخفى الذي ذهب إليه الصحابي يترجَّح به. ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين. أما وجوب اتباعِهِ، ولم يصرِّح بنقل خبرٍ، فلا وجه له.

وكيف وجميع ما ذكروه أخبار آحاد، ونحن أثبتنا القياسَ والإجماعَ وخبرَ الواحد بطرقٍ قاطعةٍ، لا بخبر الواحد. وجعْلُ قول الصحابي حجةً، كقول رسول الله ﷺ وخبرِه[2]، إثباتُ أصلٍ من أصول الأحكام ومداركِهِ، فلا يثبت إلا بقاطعٍ كسائرِ الأصول[3].

مسألة [تقليد المجتهد للصحابة]:

إن قال قائل: إن لم يجب تقليدهم، فهل يجوز تقليدهم؟

قلنا: أما العامي فيقلدهم[4]، وأما العالمُ فإنه إن جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم، وإن حرَّمنا تقليدَ العالِم للعالم[5]، [١/٢٦٨] فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة، فقال في القديم: يجوز تقليدُ الصحابيّ إذا قال قولاً، وانتَشَرَ قولُه، ولم يُخَالَفْ. وقال في موضعٍ آخر: يُقلَّد وإن لم ينتشر. ورجع في الجديد إلى أنه لا يقلِّد العالِمُ صحابيّاً؛ كما لا يقلّد عالماً

(١) كذا في ن. وفي ب: «وكذلك».

(٢) الذين جعلوا قول الصحابي حجة شرعية، لم يجعلوه في نفس مرتبة قول النبي ﷺ، بل في مرتبة أخرى أدنى منه. وينبني على ذلك أنه إن تناقض قول الصحابي مع قول النبي ﷺ يطرح قول الصحابي. وفي تخصيص عموم قول النبي ﷺ بقول الصحابي اختلاف يذكره الغزالي فيما يأتي في مباحث المخصصات من باب العموم.

(٣) الصحيح أنه لا يجب أن يكون دليل الأصل قاطعاً، بل يكفي أن يكون مغلّباً على الظن بدرجة قوية، كالحديث العزيز، وما كثرت عليه القرائن، وما تواتر معناه، ونحو ذلك.

(٤) كذا في ب. وفي ن: «فليُقلِّدْهم».

(٥) المسألة حررها الغزالي فيما يأتي في «مسألة وجوب الاجتهاد على المجتهد» في آخر الفن الأول من القطب الرابع.

آخر. ونقل المزني عنه ذلك[1]، وأن العمل على الأدلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى.

وهو الصحيح المختار عندنا، إذ كل ما دلَّ على تحريم تقليد العالم للعالم - كما سيأتي في كتاب الاجتهاد - لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره.

فإن قيل: كيف لا يفرَّق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسول الله ﷺ عليهم، حيث قال [الله] تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ [النساء:٥٩] وقال تعالى: ﴿**لقد رضي الله عن المؤمنين**﴾ [الفتح:١٨] وقال رسول الله ﷺ [١/٢٦٩] «خير الناس قرني» وقال ﷺ: «أصحابي كالنجوم» إلى غير ذلك.

قلنا: هذا كله ثناءٌ يوجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومحلهم عند الله تعالى، ولا يوجب تقليدهم: لا جوازاً، ولا وجوباً، فإنه ﷺ أثنى أيضاً على آحاد الصحابة، ولا يتميّزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه، كقوله ﷺ: «لو وُزِنَ إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح إيمانُ أبي بكر». وقال ﷺ: «إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه، يقول الحق وإن كان مراً». وقال لعمر «والله ما سلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فجك». وقال ﷺ في قصة أسارى بدر - حيث نزلت الآية على وفق رأي عمر - «لو نزل بلاء [١/٢٧٠] من السماء ما نجا منه إلا عمر». وقال صلوات الله عليه «إن منكم لمحدَّثين، وإن عمر لمنهم»[2]. وكان عليّ وابن مسعود[3] وغيره من الصحابة رضي الله عنهم يقولون: «ما كنا نظن إلا أن مَلَكاً بين عينيه يسدّده، وأن ملكاً ينطق على

---

(١) في مفتتح كتابه المشهور بمختصر المزني، المطبوع مع كتاب الأم.

(٢) أخرجه البخاري (فتح الباري ٧/٤٠) وغيره من حديث أبي هريرة مرفوعاً. ولفظ البخاري «لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدَّثون، فإن يَكُ في أمتي أحدٌ فإنه عمر» وفي رواية أن النبي ﷺ قال «لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجالٌ يكلَّمُون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمتي منهم أحد فعمر».

(٣) «ابن مسعود» لم يذكر في ب.

لسانه». وقال ﷺ في حق عليّ «اللهم أدر الحق مع عليّ حيث دار»[1] - وقال ﷺ: «أقضاكم عليّ، وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل». وقال عليه السلام «رضيت لأمتي ما رضي ابن أم عبد»[2]. وقال عليه السلام لأبي بكر وعمر «لو اجتمعا على شيء ما خالفتهما»، وأراد في مصالح الحرب، وكل ذلك ثناءٌ لا يوجب الاقتداء أصلاً[3]. [١/ ٢٧١]

فصل

في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة، ونصوصِه

قال في: «كتاب اختلاف الحديث» إنه روي عن عليّ أنه صلى في ليلةٍ ستّ ركعات، في كل ركعةٍ ستُّ سجدات. قال: لو ثبت ذلك عن علي لقلتُ به. وهذا لأنه رأى أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف، إذ لا مجال للقياس فيه.

وهذا غير مرضيّ؛ لأنه لم ينقُلْ فيه حديثاً حتى يُتَأَمَّلُ لفظُه ومَوْرِده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه، ولم نتعبد إلا بقبول خبرٍ يرويه صحابيٌّ مكشوفاً يمكن النظر فيه، فما كان[4] الصحابة يكتفون بذكر مذهبٍ مخالف للقياس، ويقدّرون ذلك حديثاً من غير تصريح به[5].

---

(١) حديث «اللهم أدر الحق معه حيث دار» أخرجه الترمذي في (المناقب -مناقب علي-) من جامعه.

(٢) حديث «رضيت لأمتي..» أخرجه الحاكم من حديث ابن مسعود مرفوعاً. وابن أم عبدٍ هو ابن مسعود نفسه.

(٣) أي لا يوجب على العالم، وهو المجتهد، تقليد أحد منهم.

(٤) كذا في ن، وفي ب: «كما كان».

(٥) القاعدة المشهورة عند العلماء أن «ما قاله الصحابي مما لا يقال بالرأي والاجتهاد فله حكم المرفوع» قاعدة صحيحة، فإن الظن بالصحابي في تقواه وورعه أن لا يقول في دين الله من غير حجة ولا اجتهاد، لأن ذلك يكون من الابتداع في الدين، والقول فيه بغيرعلم. ومن أحسن ما يمثل به لهذه القاعدة ما قاله الشافعي في عمل عليّ مما ذكره المصنف أعلاه. وقد بنى على هذه القاعدة بعض الفقهاء أموراً لا تثبت على النقد، من ذلك قول من ذهب إلى أن أعلى سن الحيض خمسون عاماً، لقول عائشة رضي الله =

وقد نصّ(١) في موضعٍ أن قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالَفْ، فهو حجة.

وهو ضعيف، لأن السكوت ليس بقولٍ، فأيُّ [١/ ٢٧٢] فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر(٢).

وقد نَصَّ على أنه إذا اختلفت الصحابة فالأئمة أولى، فإن اختلف الأئمةُ فقولُ أبي بكرٍ وعمر أولى، لمزيد فضلهما. وقال في موضع آخر: يجب الترجيح بقول الأعلم والأكثر، قياساً لكثرة القائلين على كثرة الرواة، وكثرة الأشباه. وإنما يجب ترجيح الأعلم لأن زيادةَ علمه تقوِّي اجتهاده، وتبعده عن الإهمال والتقصير والخطأ.

وإن اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلفَ قولُ الشافعي فيه، فقال مرة: الحكم أولى، لأن العناية به أشدّ، والمشورة فيه أبلغ.

وقال مرة: الفتوى أولى، لأن سكوتهم على الحكم يُحمَل على الطاعة للوالي.

= عنها «لن ترى المرأة في بطنها ولداً بعد الخمسين» (انظر المغنى لابن قدامة ١/ ٤٦٠ط ثالثة؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين ٢/ ٦٠٦ط بولاق) وقول عائشة أيضاً «لن يمكث الحمل في بطن أمه أكثر من عامين قدر ما يتحوّل ظل المغزل» فإن مثل هذا يمكن أنها قالته لا عن توقيف بل عن معرفتها بعادات النساء اللاتي رأتهن أو سمعت بأخبار حيضهن وحملهن. وانظر لتمام القول في هذه المسألة كتابنا (الواضح في أصول الفقه ط رابعة ص١١٩، ١٣١).

(١) أي نص الشافعي عليه. ونصه عليه منه ما في كتاب (الاختلاف مع مالك) المطبوع ضمن كتاب (الأم ٧/ ٧٦٥) طبعة مطبعة الكليات الأزهرية. قال العلائي في (إجمال الإصابة ص٣٨): وكتاب اختلافه مع مالك من كتبه الجديدة. أهـ. ونقل العلائي النص بطوله، وفيه قول الشافعي «ثم كان قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أحبّ إلينا إذا صرنا إلى التقليد».

(٢) الفرق عند من قال به أن الصحابي إذا قال في شؤون الدين قولاً وانتشر قوله بين الصحابة ولم ينقل عن أحد منهم خلافه فيكون ذلك إجماعاً سكوتيّاً لاشتماله على موافقة ضمنيّة من الباقين. والإجماع السكوتي عند بعضهم حجة وإن لم يكن إجماعاً حقيقياً، وهو أقوى من قول الصحابي الذي لم ينتشر. وقد تقدم الكلام عليه في باب الإجماع من المستصفى.

وكل هذا مرجوع عنه(١).

فإن قيل: فما قولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي؟[١/ ٢٧٣]

قلنا: قال القاضي(٢): لا ترجيح إلا بقوة الدليل، ولا يقوى الدليل بمصير مجتهدٍ إليه.

والمختار أن هذا في محل الاجتهاد، فربما يتعارض ظنان، والصحابيُّ في أحد الجانبين، فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابي، ويكون ذلك أغلب على ظنه. ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين.

وقال قوم: إنما يجوز ترجيح قياس الصحابي إذا كان أصلُ القياس في واقعةٍ شاهَدَها الصحابي، وإلا فلا فرق بينه وبين غيره.

وهذا قريب، ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيره إليه لا لاختصاصه بمشاهدةِ ما يدل عليه، بل بمجرد الظن(٣).

---

(١) أي رجع الشافعي عنه في مذهبه الجديد، كما نقله المزني، وقد تقدم في كلام المصنف قريباً والذي عليه جمهور الفقهاء، منهم الإمامان أبو حنيفة وأحمد، ومالك في المشهور عنه، وهو قول الشافعي في مذهبه القديم: أن قول الصحابي حجة على غير الصحابة. ومرادهم ما قاله الصحابي مما يدرك بالرأي، ولم يعلم أن غيره من الصحابة خالفه فيه، ولم يكن مخالفاً للكتاب والسنة. فإن اختلف الصحابة على أقوال فأبو حنيفة يلتزم بعدم الخروج عن أقوالهم.

وفي قول في مذهب مالك، وهو المذهب الجديد للشافعي: عدم وجوب الأخذ بقول الصحابي، قال مالك: كلٌّ يؤخذ من قول ويرد عليه، إلا صاحب هذا القبر. وأشار إلى قبر النبي ﷺ.

وللحافظ المحقق العلائي رسالة سماها «إجمال الإصابة في أقوال الصحابة» استوفى فيها القول في هذه المسألة، وأطال فيها ورجح أن قول الصحابي حجة. وقد حققناها وعلقنا عليها بما يرجِّح عدم وجوب الأخذ بقول الصحابي، ما عدا الخلفاء الراشدين. ونشرت بالكويت.

(٢) كلمة «القاضي» ساقطة من ن.

(٣) انظر للعلائي الشافعي في إجمال الإصابة (ص٧٣-٧٧ بتحقيقنا) كلاماً مطوّلاً في قول الصحابي إذا خالف القياس أو وافقه. وانظر أيضا: البحر المحيط للزركشي (٦/ ٧١-٧٣) وفيه ردٌّ من وجوه لما ادّعاه الغزالي في هذا الفصل على الشافعي.

أما إذا حَمَلَ الصحابيُّ لفظ الخبر على أحد محتمليه، فمنهم من رجّح به، ومنهم من قال: إذا لم يقل: علمت ذلك من قصد[1] الرسول ﷺ بقرينةٍ شاهدتُها، [١/ ٢٧٤] فلا ترجيح به. وهذا اختيار القاضي.

فإن قيل: فقد ترك الشافعيُّ في الجديد القياسَ في تغليظ الدية في الحرم بقول عثمان؛ وكذلك فرّق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة، بقول عثمان[2].

قلنا: له في مسألة شرط البراءة أقوال، فلعل هذا مرجوعٌ عنه.

وفي مسألة التغليظ: الظنُّ به أنه قوّى القياس بموافقة الصحابة؛ فإن لم يكن كذلك فمذهبه في الأصول أن لا يقلّد. والله أعلم.

الأصل الثالث من الأصول الموهومة

الاستحسان

وقد قال به أبو حنيفة[3].

وقال الشافعي: من استحسن فقد شرَّع.

وردُّ الشيء قبل فهمه محال. فلا بدّ أوّلاً من فهم الاستحسان. وله ثلاثة معان:

---

(١) ب: «من لفظ».

(٢) كذا في ن وهو الصواب، كما في الأم. وفي ب: «بقول عليّ».

(٣) وقال به أيضا الإمام مالك حتى لقد نقل الشاطبي عنه في الموافقات (٤/ ٢٠٥-٢٠٩) والزركشي في البحر المحيط (٦/ ٨٨) أنه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم» وما قال ذلك إلا لأن في الاستحسان دقة نظر بالغة من المجتهدين، فيُعملون الاستحسان في حالة أيلولة العمومات والقواعد العامة والأقيسة إلى الفساد وإهدار المصلحة في بعض الصور عند التطبيق العملي، فيذهبون في تلك الصور إلى العمل بأدلة أخرى معتبرة، على سبيل الاستثناء.
ونقل الزركشي في (البحر المحيط ٦/ ٩٥-٩٧) سبع عشرة مسألة قال فيها الشافعي بالاستحسان، منها قوله في الشفعة إن المطالبة بها إلى ثلاثة أيام، ثم قال «هذا استحسان مني وليس بأصل».

الأول: وهو الذي يسبق إلى الفهم: «ما يستحسنه المجتهد بعقله»[1].

ولا شك [١/ ٢٧٥] في أنّا نجوِّز ورود التعبد باتباعه عقلاً، بل لو ورد الشرع بأن ما سبق إلى أوهامكم، أو استحسنتموه بعقولكم، أو سبق إلى أوهام العوام مثلاً، فهو حكم الله عليكم، لجوَّزناه. ولكن وقوع التعبد به لا يعرف من ضرورة العقل ونظره، بل من السمع. ولم يرد فيه سمعٌ متواتر، ولا نقل آحاد. ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد، فإنَّ جعل الاستحسان مُدْرَكاً من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة الكتاب والسنة والإجماع، وأصلاً من الأصول لا يثبت بخبر الواحد. ومهما انتفى الدليل وجب النفي.

المسلك الثاني: أنّا نعلم قطعاً إجماعَ الأمة قبلهم على أن العالِمَ ليس له أن يحكَم بهواه وشهوتِهِ من غير نظر في دلالة الأدلة، والاستحسانُ من غير نظرٍ في أدلة الشرع حكمٌ بالهوى المجرد، وهو كاستحسان العاميّ ومن لا يحسن النظر. فإنه إنما جُوِّز الاجتهاد للعالم دون العامي، لأنه يفارقه في معرفةِ أدلة الشريعة، وتمييزِ صحيحها من فاسدها. وإلا فالعاميّ أيضاً يستحسن، ولكن يقال: لعلّ مستند استحسانِكَ وهم وخيال لا أصل له. ونحن نعلم أن النفس لا تميل إلى الشيء إلا بسببٍ مُميلٍ إليه، لكن السبب ينقسم إلى ما هو وهم وخيال، إذا عُرِضَ على الأدلة لم يتحصل منه طائل؛ وإلى ما هو مشهودٌ له[2] من أدلة الشرع. فَبِمَ يميِّز[3] المستحسنُ ميلَهِ عن الأوهامِ وسوابق الرأي إذا لم ينظر في الأدلة، ولم يأخذ منها؟!

---

(١) مراد من قال هذا القول والله أعلم أن المجتهد الممارس لأدلة الشرع والاقتباس منها إذا طالت ممارسته وكان فطناً صادق الحكم يميل في الغالب إلى ما هو أقرب إلى روح الشريعة ومسالكها وما تقتضيه الأدلة من حيث الجملة، ولو لم يستحضر دليلاً معيناً. وهذا شبيه بحال الطبيب الممارس الحاذق، وسائر أصحاب الصنائع، حيث يدركون الصواب في صنائعهم أحياناً دون استحضار لقواعد الصنعة وأصولها بل بحسٍّ داخلي يصعب التعبير عنه ينشأ من طول الممارسة وقوة الحذق، ومع ذلك فمثل هذا لا ينبغي أن يقبل في تثبيت الأحكام الشرعية وحده، لكنه يثير لدى المجتهد ظناً، فإما أن يؤيده الاستدلال الصحيح فيقبل، أو يرده فيرفض. والله أعلم.

(٢) كذا في ن. وفي ب: «مشهور».

(٣) ب: «فلم يميز».

ولهم شبه ثلاث:

الشبهة الأولى: قوله تعالى: ﴿**واتبعوا أحسن ما أُنزل إليكم من ربكم**﴾[الزمر: ٥٥]. [١/ ٢٧٧]

قلنا: اتباع أحسنِ ما أنزل إلينا هو اتباع الأدلة، فبيّنوا أن هذا مما أُنزِلَ إلينا، فضلاً عن أن يكون من أحسنه. وهو كقوله تعالى: ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾[1] [الزمر: ١٨].

ثم نقول: نَحن نستحسن إبطال الاستحسان، وأن لا يكون لنا شارِعٌ[2] سوى المصدَّق بالمعجزة، فليكن هذا حجةً عليهم.

والجواب الثالث[3]: أنه يلزم من ظاهر هذا اتباعُ استحسان العاميّ والطفل والمعتوه، لعموم اللفظ. فإن قلتم: المراد به بعض الاستحسانات، وهو استحسان من هو من أهل النظر، فكذلك نقول: المراد كل استحسانٍ صدر عن أدلة الشرع، وإلا فأي وجه لاعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر.

الشبهة الثانية: قوله ﷺ: «ما رآه [١/ ٢٧٨] المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[4].

ولا حجة فيه، من أوجه:

الأول: أنه خبرُ واحدٍ لا تثبت به الأصول.

الثاني: أن المراد به ما رآه جميع المسلمين، لأنه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين، أو آحادهم. فإن أراد الجميع فهو صحيح، إذ الأمة لا تجتمع على حسنِ شيءٍ إلا عن دليل. والإجماع حجة، وهو مراد الخبر. وإن أراد الآحادَ

---

(١) في كلتا النسختين هنا غلط في ترتيب ذكر الآيتين.
(٢) في ب: «شَرعٌ».
(٣) ب: «الجواب الثاني».
(٤) «ما رآه المسلمون حسناً...» أخرجه أحمد في السنة والطبراني وغيرهما من قول ابن مسعود موقوفاً عليه (المقاصد الحسنة؛ والمعتبر ص٢٣٤).

لزم استحسانُ العوام. فإن فرّق بأنهم ليسوا أهلاً للنظر، قلنا: إذا كان لا ينظُرُ في الأدلة فأيُّ فائدة لأهلية النظر؟

الثالث: أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليلٍ ولا حجة، لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسّكوا بالظواهر والأشباه، وما قال واحد: حكمت بكذا وكذا لأني استحسنته، ولو قال ذلك لشدّدوا الإنكار عليه، وقالوا: من أنت حتى [١/ ٢٧٩] يكون استحسانُك شرعاً، وتكونَ شارعاً لنا؟ وما قال معاذ حيث بعثه [النبي ﷺ] إلى اليمن: إني أستحسن، بل ذكر الكتابَ، والسنةَ، والاجتهاد فقط.

الشبهة الثالثة: أن الأمة استحسنتْ دخولَ الحمام من غير تقدير أجرةٍ وعوض للماء، ولا تقدير مدة السكون[1] واللبث فيه. وكذلك شربُ الماء من يد السقّاءً بغير تقدير العوض.، ولا مبلغ الماء المشروب، لأن التقدير في مثل هذا قبيح في العادات، فاستحسنوا ترك المضايقة فيه، ولا يحتمل ذلك في إجارةٍ ولا بيع.

والجواب من وجهين:

الأول: أنهم من أين عرفوا أن الأمة فعلتْ ذلك من غير حجة ودليل؟ ولعلَّ الدليل جريانُ ذلك في عصر رسول الله ﷺ، مع معرفتِه به وتقريرِه عليه[2] لأجل المشقّة في تقدير الماء المشروب والمصبوب في الحمام، وتقديرِ مدّة المُقام، والمشقةُ سببُ الرخصة.

الثاني: أن تقول: شربُ الماء بتسليم السقّاء مباح. وإذا أتلف ماءه فعليه ثمن المثل، إذ قرينةُ حاله تدل على طلب العوض فيما بَذَله في الغالب، وما يبذل له

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «مدة السكنى فيه».

(٢) هذا الوجه ضعيف، لأن الحمامات لم تكن موجودة بالمدينة على عهده ﷺ ليكون تقريره لها حجة، وإنما وجدت في العصور اللاحقة، وجرى فيها هذا العرف. وكذلك لم يكن في زمانه سقاؤون يحملون الماء ويبيعونه للناس ليشربوه من أيدي السقّائين. يعلم ذلك كل من له اطلاع واسع في السنة النبوية.

في الغالب يكون فوق ثمنَ المثل[1]، فَيَقْبَلُهُ السقّاء، فإن منع فله مطالبته[2]. فليس في هذا إلا الاكتفاءُ في معرفة الإباحة بالمعاطاةِ والقرينةِ، وتركُ المماكسة في العوض. وهذا مدلول عليه من الشرع.

وكذلك داخلُ الحمّامِ مستبيحٌ بالقرينة، ومتلِفٌ بشرط العوض، بقرينة حال الحمّاميّ. ثم ما يبذله: إن ارتضى به الحمّاميّ واكتفى به عوضاً أخذه، وإلا طالبَهُ بالمزيد إن شاء. فليس هذا أمراً مُبْدَعاً، ولكنه منقاسٌ. والقياس حجة [١/ ٢٨١].

التأويل الثاني للاستحسان: قولهم «المراد به دليلٌ ينقدح في نفس المجتهد، لا تساعده العبارةُ عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره».

وهذا هَوَسٌ، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهمٌ وخيال، أو تحقيق. ولا بدّ من ظهوره ليُعْتَبَرَ بأدلة الشريعة، لتصحّحَهُ الأدلّةُ أو تزيّفه. أما الحكم بما لا يُدرى ما هو، فمن أين يُعلم جوازه[3]: أبضرورةِ العقل، أو نظرِه، أو بسمعٍ متواتر، أو آحاد؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك. كيف وقد قال أبو حنيفة: إذا شهد أربعة على زنا شخص، لكن عَيَّن كل واحدٍ منهم زاوية من زوايا البيت، وقال: زنى فيها، فالقياسُ أن لا حدَّ عليه، لكنّا نستحسن حدّهُ.

فنقول له: لم يُستحسَن سفكُ دمِ مسلمٍ من غير حجة، إذ لم تجتمع شهادةُ الأربعة على زنا واحد؟

وغايته [١/ ٢٨٢] أن يقول: تكذيبُ المسلمين قبيح، وتصديقُهم وهم عدول

---

(١) ب: «يكون ثمن المثل».

(٢) ب: «فعليه مطالبته» والتصحيح من ن.

(٣) قال الزركشي في البحر المحيط (٦/ ٩٣): ردّ القرطبي على الغزالي في هذا بأن «ما يحصل في النفس من مجموع قرائن الأقوال من علمٍ أو ظن لا يتأتّى عن دليله عبارة عنه مطابقة له. ثم لا يلزم من الإخلال بالعبارة الإخلال بالمعبّر عنه، فإن تصحيح المعاني بالعلم اليقيني لا بالنطق اللفظي» ثم قال (أي القرطبي) «ويظهر لي أن هذا أشبه ما يفسر به الاستحسان» وهذا عين ما علّقناه على المعنى الأول للاستحسان فارجع إليه.

حسن، فنصدّقهم، ونقدّر دورانَه في زنية واحدة على جميع الزوايا، بخلاف ما لو شهدوا في أربع بيوت، فإن تقدير التزاحف بعيد.

وهذا هوس، لأنّا نصدقهم، ولا نرجم المشهود عليه، كما لو شهد ثلاثة، وكما لو شهدوا في دُورٍ. وندرأ الرجم من حيث لم نعلم يقيناً اجتماع الأربعة على شهادةٍ واحدة. فدرءُ الحد بالشبهة أحسن. كيف وإن كان هذا دليلاً فلا ننكر الحكم بالدليل، ولكن لا ينبغي أن يسمّى بعضُ الأدلة استحساناً.

التأويل الثالث للاستحسان: ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة، ممن عَجَز عن نصرة الاستحسان، وقال: ليس هو عبارةً عن قولٍ بغير دليل، بل هو بدليل. وهو أجناس:

منها: [١/ ٢٨٣] العدولُ بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاصٍّ من القرآن، مثلَ قوله: مالي صدقة، أو: لله عليّ أنْ أتصدق بمالي، فالقياسُ لزومُ التصدق بكلِّ ما يسمى مالاً، لكن استحسَن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة، لقوله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة**﴾ [التوبة: ١٠٣] ولم يُرِدْ إلا مالَ الزكاة.

ومنها: أن يعدِل بها عن نظائرها بدليل السّنة، كالفرق في سبقِ الحَدَث والبناء على الصلاة: بين السبق والتعمُّد، على خلاف قياس الأحداث.

وهذا مما لا نُنكره، وإنما يرجع الاستنكارُ إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة. والله أعلم.[١/ ٢٨٤]

الأصل الرابع من الأصول الموهومة

الاستصلاح

وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة.

ولا بدّ من كشف معنى المصلحة، وأقسامها.

فنقول: المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسمٌ شهد الشرع لاعتبارها، وقسمٌ شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا

لاعتبارها.

أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجّة، ويرجِعُ حاصلها إلى القياس، وهو اقتباسُ الحكم من معقول النص والإجماع. وسنقيم الدليل عليه في القطب الثالث[1] فإنه نَظرٌ في كيفية استثمار الأحكام من الأصول المثمِرة. ومثاله حُكمنا أن كلّ ما أسكر من مشروبٍ أو مأكول فيحرُم، قياساً على الخمر، لأنها حَرُمت لحفظ العقل الذي هو [١/ ٢٨٥] مناط التكليف. فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها[2]. مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهارِ رمضان: إن عليكَ صومَ شهرين متتابعين[3]. فلما أُنكِرَ عليه، حيث لم يأمره بإعتاقِ رقبةٍ مع اتساعِ ماله[4]، قال: لو أمرتُهُ بذلك لسهل عليه، واستحقر اعتاق رقبة في جنب قَضاء شهوته، فكانت المصلحة إيجاب الصوم لينزجر به.

---

(١) في ب: «الرابع».

(٢) ن: «ما شهد لبطلانه نص معين».

(٣) هذا مثال بعيد، وفيه خلاف كما يأتي التنبيه عليه في التعليق التالي. ولو مثَّل بتحريم الخمر لكان أولى، إذ لو ادّعى قوم أن فيها منافع ينبغي إباحتها لأجلها، كأرباح التجارة فيها، والانتعاش والسرور وتقوية القلب وتشجيع الجبان، لكان هذا مردوداً بأن الشرع أهدر هذه المصالح، ولم يعتبرها، ولم يُجْرِ الحكم على مقتضاها، بل حكم بتحريم الخمر مع اقراره بأن فيها منافع، وكذا الميسر. فما فيهما من المنافع شهد الشرع لبطلانه وأجرى الحكم على خلافه.

(٤) هذا على مذهب الجمهور القائلين بأن كفارة الوطء في نهار رمضان على الترتيب، ككفارة الظهار، أي إنها عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً. على أن الحديث الوارد في ذلك ليس يوجب الترتيب، لأن النبي ﷺ سأله: «هل تجد رقبة تعتقها؟» ثم قال «هل تستطيع صيام شهرين متتابعين الخ». فهذا يحتمل الترتيب، ولا يوجبه. ولهذا فإن القول بأن الكفّارة هنا على التخيير قول معتبر، وإليه ذهب مالك في رواية، وأحمد كذلك في رواية، واحتُجّ لذلك أيضا بما في صحيح مسلم «فأمره أن يعتبق رقبة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً» (انظر: المغنى لابن قدامة (٣/ ١٢٦) ط ثالثة، دار المنار).

فهذا قول باطل، ومخالفةٌ لنص الكتاب[1]، بالمصلحة. وفتحُ هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصِها، بسبب تغيُّر الأحوال. ثم إذا عُرِفَ ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كلَّ ما يفتون به فهو تحريفٌ من جهتهم [١/ ٢٨٦] بالرأي.

القسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نصٌّ معيّنٌ[2]. وهذا في محلّ النظر.

فلنقدِّم في تمثيلِه تقسيماً آخر، وهو أن المصلحة باعتبارِ قوّتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعدُ أيضاً عن رتبة الحاجات.

ويتعلق بأذيالِ كل قسمٍ من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمّة لها.

ولنفهمْ أوّلاً معنى المصلحة، ثم أمثلةَ مراتبها:

[معنى المصلحة]:

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعةٍ أو دفعِ مضرّة. ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصدُ الخلقِ وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم[3]. لكنا نعني بالمصلحة المحافظةَ [١/ ٢٨٧] على

---

(١) صوابه: «لنصِّ السّنة» كما هو معلوم إذ لم يتعرض القرآن لهذه المسألة ولعله التبس على المصنف وغيره من الأصوليين بكفارة الظهار، ويتابع بعضهم بعضاً في هذا العزو ثم إن السنة ليست نصًّا في الترتيب، كما تقدّم آنفاً.

(٢) أي وهذا النوع هو الذي سماه الأصوليون بالمصلحة المرسلة: أي أرسلها الشرع فلم يُلْغها ولم يعتبرها. ويسمى هذا النوع من المصالح أيضا: المناسب المرسل، أي أنه بحسب العقل مناسب لوضع الحكم على وفقِهِ. ولكن لم يشهد له أصل معتبر شرعاً يقاس عليه، ولا ثبت إلغاؤه شرعاً.

(٣) من هذا يتضح أنه ليس هناك أي إشكال في وضع التدابير المختلفة اتباعاً للمصالح ودرءاً للمفاسد في أمور الحياة المختلفة من العمل والكسب والتداوي واتخاذ الملابس والمراكب المستحدثة، وكذلك رسم السياسات العامة لتحقيق مصالح الناس ودرء الضرر عنهم، سواء كان ذلك معهوداً في زمن النبي ﷺ أو عرف بعده من المحدثات في شؤون الحياة المختلفة. فليس هذا موضع بحث الأصوليين في المصلحة، لأن هذا =

مقصود الشرع.

ومقصودُ الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسَهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكلُّ ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة. وإذا أطلقنا المعنى المُخِيلَ والمُنَاسِبُ في كتاب القياس، أردنا به هذا الجنس.

وهذه الأصول الخمسةُ: حفظُها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح.

ومثاله: قضاءُ الشرع بقتل الكافر المضلّ، وعقوبةِ المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوّت على الخلق دينَهُم؛ وقضاؤُه بإيجاب القصاص، إذْ بِهِ حفظُ النفوس؛ وإيجابُ حدِّ الشرب، إذ به حفظُ العقول التي هي ملاك التكليف؛ وإيجابُ حدّ الزنا، إذ به [٢٨٨/١] حفظُ النسلِ والأنساب؛ وإيجاب زجرِ الغصّاب والسراق، إذ به يحصل حفظُ الأموال التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون إليها.

وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة، والزجرُ عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه ملّةٌ من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر.

أما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة، فكقولنا: المماثلة مرعيّة في استيفاء القصاص، لأنه مشروع للزجر والتشفّي، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل. وكقولنا: القليلُ من الخمر إنما حَرُمَ، لأنه يدعو إلى الكثير، فيقاس عليه النبيذ.

فهذا دون الأول، ولذلك اختلفت فيه الشرائع. أما تحريم [٢٨٩/١] السكر فلا تنفك عنه شريعة، لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد.

= لا إشكال فيه. إنما البحث والإشكال فيما عارض من المصالح نصًّا أو قاعدة شرعية، ولو من بعض الوجوه.

الرتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات، كتسليطِ الوليّ على تزويج الصغيرة والصغير[(١)]. فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء[(٢)] المصالح، وتقييد الأكفاء، خِيفةً من الفوات، واستغناماً[(٣)] للصلاح المنتظر في المآل. وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه، وشراءِ الملبوس والمطعوم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق. أما النكاحُ في حال الصغر فلا يُرْهِقُ إليه تَوَقَانُ شهوةٍ، [١/ ٢٩٠] ولا حاجةُ تناسل، بل يحتاج إليه لصلاح المعيشة، باشتباك العشائر، والتظاهر بالأصهار، وأمورٍ من هذا الجنس لا ضرورة إليها.

أما ما يجري منها مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو كقولنا: لا تُزَوَّجُ الصغيرةُ إلا من كفء، وبمهر مثلها. فإنه أيضاً مناسب. ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح. ولهذا اختلَفت العلماء فيه.

الرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد[(٤)]، ورعايةِ أحسن المناهج في العادات و المعاملات.

مثاله: سلبُ العبدِ أهليةَ الشهادة مع قبول [١/ ٢٩١] فتواه وروايته، من حيث إن العبد نازلُ القدر والرتبة، ضعيف الحال والمنزلة، باستخسارِ المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة. أما سَلْبُ ولايته فهو من مرتبة الحاجات؛ لأن ذلك مناسبٌ للمصلحة، إذ ولايةُ الأطفال تستدعي استغراقاً وفراغاً، والعبد مستغرَقٌ بالخدمة، فتفويض أمر الطفل[(٥)] إليه إضرار بالطفل. أما الشهادةُ فتتفق أحياناً، كالرواية والفتوى.

---

(١) «والصغير» ساقط من ن.

(٢) كذا في النسختين، والذي يقتضيه السياق: «اقتناص».

(٣) كذا في ب. وفي «ن» بدله: «واستقبالاً».

(٤) كذا في ب، ن، وليس بواضح المعنى. فليحرر ولعل الصواب «والفوائد».

(٥) كذا في ب. وفي ن: «طفله».

ولكن قول القائل: سُلِبَ منصب الشهادة لخسة قدره، ليس كقوله: سُلِبَ ذلك لسقوطِ الجمعة عنه، فإن ذلك لا يشم منه رائحةُ مناسبة أَصلاً. وهذا [٢٩٢/١] لا ينفك عن الانتظام لو صرّح به الشرع، وليس تنتفي[1] مناسبتُه بالرواية والفتوى، بل ذلك نقضٌ على المناسِب[2] إلى أن يعتذر عنه. والمناسب قد يكون منقوضاً، فيترك، أو يحترز عنه بعذْر أو تقييد.

وكذلك تقييدُ النكاح[3] بالولي، لو أمكن تعليله بفتورِ رأيها في انتقاد الأزواج، وسرعة الاغترار بالظواهر، لكان واقعاً في الرتبة الثانية. ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها في نكاحِ الكفء، فهو في الرتبة الثالثة، لأن الأليق بمحاسن العادات استحياءُ النساء عن مباشرة العقد، لأن ذلك يُشْعِرُ بتوقانِ نفسها إلى الرجال، ولا يليقُ ذلك بالمروءة. ففوّض الشرع ذلك إلى الوليّ، حملاً للخلق على أحسن المناهج.

وكذلك تقييدُ النكاح بالشهادة: لو أمكن تعليله بالإثبات عند النزاع لكان من قبيل الحاجات، ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى. فهو لتفخيم أمر النكاح، وتمييزِهِ عن السفاح بالإعلان والإظهار عند من له رتبةٌ ومنزلة.

وعلى الجملة فليلحق برتبة التحسينيات[4].

---

(١) ب: «ولكن تنتفي» ولعل الصواب «تنتقض».

(٢) ب: «بل ينقص عن المناسب» وفي ن على الصواب.

(٣) في ن: «بعذرٍ أو تعبُّد وكذلك تقييد النكاح الخ». وفي ب: «أو كتقييد النكاح».

(٤) هذا الموضع من كلام الغزالي هو الذي أخذه الشاطبي فجعله نواةً لنظريته في مقاصد الشريعة، وتوسع فيها توسّعاً كبيراً، في كتابه المشهور (الموافقات) وادّعى أن رعاية مصالح العباد على هذا النحو هو «رأس» مقاصد الشريعة، والمقصود منها «بالمرتبة الأولى» كما قال. وهو أمر لم يوجد في كلام الغزالي. بل رأس المقاصد في وضع الشريعة أنها وضعت لتحقيق العبودية لله تعالى بين البشر وانظر (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، معهد الفكر الإسلامي ط رابعة ص٥٣-٥٦، ٣٤٠، والموافقات للشاطبي ٢/ ٥ و ١/ ١٩٩ و ١/ ٨٠).

فإذا عرفت هذه الأقسام فنقول:

الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرّده إن لم يعتضد بشهادةِ أصلٍ، لأنه يجري مجرى وضعِ الشرعِ بالرأي[1]، فهو كالاستحسان. وإن اعتضد بأصل فذاك قياس[2]، وسيأتي.

أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بُعْدَ في أن يؤدي إليه [١/ ٢٩٤] اجتهادُ مجتهدٍ، وإن لم يشهد له أصل معين. ومثاله أن الكفار إذا تترَّسوا بجماعة من أسارى المسلمين: فلو كفَفَنْا عنهم لصدمونا، وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين. ولو رمينا التُّرْسَ لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع. ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسارى أيضاً. فيجوز أن يقول قائل: هذا [١/ ٢٩٥] الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليلُ القتل، كما يقصِدُ حَسْمَ سبيلِه عند الإمكان. فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحةٍ عُلم بالضرورةِ

---

(١) قوله: «يجري مجرى وضع الشرع بالرأي» وجرى على التسليم بهذا القول ابن قدامة في الروضة، وشارحه ابن بدران. لكن نقول: لو تتبعنا كلام الفقهاء في المذاهب الأربعة وغيرها نجد أن كثيراً من كلامهم في أبواب المعاملات - وهي من الحاجيات، وأبواب الآداب - وأكثرها من التحسينيات، إنما يرجع إلى تحقيق المصلحة لمجرّد كونها مصلحة، كما هو واضح في أبواب الشركة والإجارة والمساقاة والمزارعة وغيرها. ويمكن التخلّص عن إلزامه بأن هذا من باب السياسة الشرعية لتحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم، ولم يخالف كتاباً ولا سنّة ولا إجماعاً. ولا يمكن تسيير حياة الناس إلا بذلك، ولا بدّ منه لكل أمة، إذ إن حياة الناس تتطوّر بتطوّر العصور وتجدّ لهم شؤون ووسائل حياتيّة لا بدّ من تنظيمها بضوابط معينة، وإلاّ عادت أمور الناس فوضى، وإنكار هذا مكابرة. ثم وجدنا كلام الغزاليّ نفسه يخالف ما ذهب إليه هنا من أن العمل بمتقضى المصالح المرسلة ما نصه «أما الواقع في رتبة الضرورات أو الحاجات، فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستمساك بها إن كانت ملائمة لتصرفات الشارع، ولا يجوز الاستمساك به إن كان غريباً لا يلائم القواعد» وهذا هو الحق لا ريب.

(٢) في ب هنا تكرار وتحريف والتصويب من ن.

كونُها مقصودَ الشرع، لا بدليل واحدٍ وأصلٍ معيّنٍ، بل بأدلة خارجة عن الحصر. لكن تحصيلُ هذا المقصودِ، بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب: غريب، لم يشهد له أصل معين. فهذا مثالُ مصلحةٍ غيرِ مأخوذةٍ بطريقِ القياس على أصل معين.

وانقدَحَ اعتبارها باعتبارِ ثلاثة [١/٢٩٦] أوصافٍ: أنها ضروريّة، قطعيّة، كليّة.

وليسَ في معناها ما لو تترس الكفار في قلعةٍ بمسلم، إذ لا يحل رميُ الترس، إذ لا ضرورة، فَبِنَا غُنْيَةٌ عن القلعة، فنعدلُ عنها.

وليس في معناها إذا لم نقطع بظفرهم بنا[١]، لأنها ليست قطعية، بل ظنية.

[مسألة: طرحُ واحدٍ من سفينة مشرفة على الغرق لإنقاذ الباقين]:

وليس في معناها: جماعةٌ في سفينةٍ لو طرحوا واحداً منهم لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم، لأنها ليست كلية، إذ يحصل بها هلاك عدد محصور. وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين. ولأنه ليس يتعيّن واحد للإغراق، إلا أن يتعين بالقرعة، ولا أصل لها[٢]. وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحداً منهم بالقرعة لنجوا، فلا رخصة فيه، [١/٢٩٧] لأن المصلحة ليست كليّةً.

وليس في معناها قطعُ اليد للأكِلَةِ[٣] حفظاً للروح، فإنه تنقدح الرخصة فيه،

(١) كذا في ن، وفي ب: «فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها».

(٢) القرعة لتعيين الحقوق ونحو ذلك لها أصول شرعية، منها قوله تعالى ﴿فساهَمَ فكان من المدحضين﴾ وقوله ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ وفي الحديث «أن رجلاً أعتق ستة أعبُدٍ له عن دُبُر ليس له مال غيرهم، فدعاهم النبي ﷺ فأقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرقّ أربعة». ولعل قصد المؤلف بقوله «لا أصل لها» أي في قضيّة إهلاك نفس لإنجاء نفسٍ أو نفوسٍ أخرى، وذلك ما صرّح به في شفاء العليل (ص٢٤٧) بقوله «فأمّا الإقراعُ والتخصيصُ بالإهلاك به فمحال، لأن فيه قتل من ليس جانياً قصداً، ولا عهد في الشرع بتجريد القصد إلى من ليس جانياً، لمصلحة غيره» ولابن القيم في الحكم بالقرعة فصل مهم في كتابه (الطرق الحكمية).

(٣) الأَكِلة، بفتح فكسر: داء يأخذ في العضو حتّى يتآكل منه (لسان العرب). ولعله ما يسمى الآن باسم «الغنغرينا» أي فإن اليد التي وقعت فيها الأكلة، لو لم تقطع لسرى =

لأنه إضرارٌ به لمصلحته. وقد شهد الشرعُ للإضرار بشخصٍ في قصد صلاحه، كالفصد والحجامة وغيرهما.

وكذا قطعُ المضطر قطعةً من فخذه إلى أن يجد الطعام، فهو كقطع اليد، للكن ربما يكون القطع سبباً ظاهراً في الهلاك، فيمنع منه؛ لأنه ليس فيه يقينُ الخلاص، فلا تكون المصلحة قطعية.

[مسألة: الضرب في التهمة لإظهار الحق:]

فإن قيل: فالضربُ بالتهمة للاستنطاقِ بالسَّرِقةِ مصلحةٌ، فهل تقولون بها؟

قلنا: قد قال بها مالك رحمه الله، ولا نقول به، لا لإبطال النظر إلى [٢٩٨/١] جنس المصلحة، لكن لأن هذه مصلحةٌ تعارضُها أخرى، وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب، وترك الضرب في مذنبٍ أهون من ضرب بريء، فإن كان فيه فتحُ باب يعسُر معه انتزاع الأموال، ففي الضرب فتح بابٍ إلى تعذيب الأبرياء[1].

[مسألة: قتل الزنديق المتستّر وإن أظهر التوبة:]

فإن قيل: فالزنديق المتستّر إذا تاب فالمصلحةُ في قتله، وأن لا تقبل توبته. وقد قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» فماذا ترون؟

قلنا: هذه المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد قتلُه، إذ وجب بالزندقَةِ قتلُه، وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود [٢٩٩/١] والنصارى لأنهم يعتقدون تركَ دينهم بالنطقِ بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التُّقْيَةَ عين الزندقة[2]. فهذا لو

= الداء إلى البدن كله فتآكل وفسد.

(١) انظر كلام الغزالي في مسألة الضرب بتهمة السرقة، بتوسّع في شفاء العليل (ص٢٣١-٢٣٤) وقال هناك: «لا نقطع ببطلان مذهب مالك في هذا».

(٢) كذا في ب. وفي ن: «يرى التقية عن الزندقة» ومعناه أن الزنديق يرى التّقْيَةَ بإظهار الإسلام وإبطان الكفر، وهذا مذهبه ودينه؛فإن أعلن التوبة لم يخرج بذلك عن أن يستعمل ما تقتضيه زندقته السابقة. والمسألة في شفاء الغليل للمصنف (ص٢٢٢-٢٢٤) بأبسط من هذا، وقال المصنف هناك «المعلوم من الشرع أن الكافر مقتول [أي بكفره] ونحن نكفّ عن قتله بتوبته، والمعنيُّ بتوبته تَرْكُهُ الدين الباطل، والزنديق بالنطق =

قضينا به فحاصله استعمالُ مصلحةٍ في تخصيصِ عمومٍ، وذلك لا ينكره أحد[1].

[قتل الساعي في الأرض بالفساد سياسةً:]

فإن قيل: رب ساعٍ في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة[2]، أو بإغراء الظَلَمةِ بأموال الناس وحُرَمِهِم، وسفك دمائهم، بإثارة الفتنة. والمصلحةُ قتلهُ لكفّ شره، فماذا ترون فيه؟.

قلنا: إذا لم يقتحم جريمةً موجبة لسفك الدم، فلا يسفك دمه، إذ في تخليدِ الحبسِ عليه كفايةُ شَرِّه، فلا حاجة إلى القتل، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية.

فإن قيل: إذا كان [١/ ٣٠٠] الزمان زمان فتنة، ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدّل الولايات على قرب، فليس في إبقائه وحبسه إلا إيغار صدره، وتحريكُ داعيتِهِ ليزداد في الفساد والإغراء جداً عند الإفلات.

قلنا: هذا الآن رجمٌ بالظن، وحكْمٌ بالوهم، فربما لا يفلت، ولا تتبدّل

= بالشهادتين ليس تاركاً لدينه الباطل، بل هو [أي استعماله للتقية] حكم من أحكام دينه» ثم قال: «فوجهُ قتلِهِ أن يُقتلِ بالكفر في حق من نعتقده كافراً مستمرًّا على كفره» يعني فليس قتله بمجرد المصلحة المرسلة، بل بالنص الدال على قتل المشرك أو المرتدّ.

(١) بل الخلاف فيه بعينه، لأن الأخذ بالمصلحة المرسلة فيما لا يعارض نصًّا الأمر فيه سهل قريب كما تقدم التنبيه عليه. وكل ما تقدم للمصنف منعه، من قتل الترس، وإلقاء واحد السفينة بالقرعة، وضرب المنكِرِ ليقر، ونحوه، إنما كانت مشكلة لمعارضتها النصوص والقواعد العامة، كتحريم قتل النفس إلاّ بحق، فإن كان «تخصيص العموم بالمصلحة لا ينكره أحد» فكأن هذا تردّد من الغزالي في أصل قضية الأخذ باالمصلحة المرسلة. وقد بنى الطوفي قوله في الأخذ بالمصلحة حيث تحققت على مبدأين: الأول: الترجيح بن المصالح والمفاسد، والثاني: تخصيص العموم، وهو الذي قَبِله الغزالي هنا.

(٢) توسع المصنف في بحث مسألة قتل الداعي إلى البدعة، وذلك في شفاء الغليل (ص٢٢٤-٢٢٧) ورأى أنه لا يجوز المصير إلى قتله بالمصلحة، فلا يقتل إلا إن ارتكب جناية ورد النص بالقتل فيها، ولا يجوز في حقه تجاوز مقادير الحدود. وأيدّ رأيه بأن هذا يؤدي إلى استرسال الولاةِ مع مراداتهم والخروج عن مقتضيات الشريعة.

الولاية، والقتل بتوهُّم المصلحةِ لا سبيل إليه.

فإن قيل: فإذا تترّس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسلُّطهم على استئصالِ أهلِ الإسلام لو لم يُقْصَدِ الترسُ، بل يدرك ذلك بغلبة الظن.

قلنا: لا جَرَمَ ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة، وعللوا بأن ذلك مظنون، ونحن [١/ ٣٠١] إنما نجوِّز ذلك عند القطع، أو ظن قريب من القطع. والظن القريب من القطع إذا صار كلياً عظم الخطر فيه، فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه.

فإن قيل: إن في توقفنا عن الساعي في الأرض بالفساد ضرراً كليّاً بتعريض[١] أموال المسلمين ودمائهم للهلاك، وغلّبَ ذلك على الظن بما عرف من طبيعَتِه وعادَتِه المجرَّبة طول عمره.

قلنا: لا يبعد أن يؤدّي اجتهاد مجتهد إلى قتله إذا كان كذلك، بل هو أولى من الترس، فإنه لم يذنب ذنباً، وهذا قد ظهرت منه جرائم توجِبُ العقوبة، وإن لم توجب القتل. وكأنه التَحَق [١/ ٣٠٢] بالحيوانات الضارية، لما عرف من طبيعته وسجيته[٢].

فإن قيل: كيف يجوز المصير إلى هذا في هذه المسألة، وفي مسألة الترس،

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «إن توقعنا من الساعي في الأرض بالفساد فساداً كليّاً يعرّض».

(٢) من هذا يتبيّن أن رأي الغزالي في مسألة (القتل سياسة) أو (الحكم بالإعدام على الجرائم التعزيرية) أنه يمكن أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد إذا كان ضرر المجرم كليًّا بحيث يؤدي إبقاؤه إلى ضرر عام للمسلمين في أنفسهم وأموالهم، وعُلِم ذلك يقيناً، أو بظنٍّ قريب من اليقين بما عرف من عادة ذلك المجرم وسجيّته المجّربة طول عمره، ولم يمكن كف شره بسجن مؤقت أو مؤبدّ، ولا بأي وسيلة أخرى. ويكون هذا حكماً بالمصلحة المرسلة استثناء من قول النبي ﷺ «لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المخالف للجماعة» على أن في إجازة ذلك نظراً، لمصادمته الحديث الصحيح المذكور، الذي حصر عقوبة القتل في ثلاث جرائم لا غير، وخاصة في هذا العصر الذي يمكن فيه بيُسرٍ كفُّ شرّ أصحاب هذه الجرائم بالحبس والتضييق ونحوهما، ولئلا يسارِع أهل الأمر في تأييد الحكم في مخالفيهم بالتشهّي والهوى.

وقد قدّمتم أن المصلحة إذا خالفت النصّ لم تتبع، كإيجاب صوم شهرين متتابعين[1] على الملوك إذا جامعوا في نهار رمضان، وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿**ومن يقتل مؤمناً متعمداً**﴾ [النساء:٩٣] وقوله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا النفس التي حرَّم اللهُ إلا بالحق**﴾ [الأنعام:١٥١] وأيّ ذنبٍ لمسلم يتترس به كافر؟

فإن زعمتم أنَّا نخصِّص العموم بصورةٍ ليس فيها خطر كلّي، فلنخصِّص العتقَ بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوك. فإذاً غاية الأمر في مسألة الترس: أن يُقْطَع باستئصال أهل الإسلام، فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً، ونجعله فداء للمسلمين، ونخالفُ النصَّ في قتل النفس التي حرم الله تعالى؟

قلنا: لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من ذلك، ويتأيّد بمسألة السفينة، وأنه يلزم منه قتل ثُلُثِ الأمة لاستصلاح ثلثيها، ترجيحاً للكثرة، إذ لا خلاف في أن كافراً لو قصد قتل عدد محصور، كعشرة مثلاً، وتترّس [١/٣٠٣] بمسلم، فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع، بل حكمهم كحكم عشرةٍ أكرهوا على قتلٍ، أو اضطروا في مخمصة إلى أكل واحد.

وإنما نشأ هذا من الكثرة، ومن كونه كلّياً. لكن للكلّيّ الذي لا يُحْصَرُ حكمٌ آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد. وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح، ولو اشتبهت بعشرة أو عشرين لم يحل. ولا خلاف أنهم لو تترّسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم[2]، وإن كان التحريم عاماً[3]، لكن نخَصّصه بغير هذه الصورة، فكذلك ههنا: التخصيص ممكن. وقول القائل: هذا سفكُ دم محرم معصوم، يعارضُه أنّ في الكفّ عنه إهلاكَ دماءٍ معصومة لا حصر لها. ونحن نعلمُ أن الشرعَ يُؤْثِرُ حفظَ الكليّ على الجزئي، فإنّ حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهمّ في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد. فهذا مقطوع به من مقصود الشرع. والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل.

---

(١) «متتابعين» سَقَط من ب.

(٢) ن: «قتلناهم».

(٣) أي نهيُ النبي ﷺ عن قتل النساء والذرية في الحرب عام.

[مسألة: توظيف الخراج على الأغنياء سياسةً:]

فإن قيل: فتوظيفُ الخراج من المصالح، فهل إليه سبيل أم لا؟

قلنا: لا سبيل إليه مع كثرة الأموالِ في أيدي الجنود. أما إذا [١/ ٣٠٤] خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرّق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلادَ الإسلام، أو خيف ثَوَرَان الفتنة من أهل العَرَامة في بلاد الإسلام، فيجوز للإمام أن يوظّف على الأغنياءِ مقدار كفاية الجند[1]. ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيصَ بالأراضي، فلا حرج، لأنّا نعلم أنه إذا تعارض شرَّانِ أو ضَرَرانِ، قَصَدَ الشرع دفع أشدِّ الضررين وأعظم الشرّين. وما يؤدّيه كل واحدٍ منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطِرُ به من نفسه ومالِهِ لو خَلَتْ خُطَّةُ الإسلام عن ذي شوكةٍ يحفظ نظام الأمور، ويقطع مادة الشرور.

وكأنَّ هذا لا يخلو عن شهادة أصولٍ معيّنة. فإنّ لوليّ الطفل عمارةَ القنواتِ، [١/ ٣٠٥] وإخراجَ أجرة الفصّاد، وثمنِ الأدوية. وكل ذلك تنجيزُ خسرانٍ لتوقُّع ما هو أكثر منه.

وهذا أيضاً يؤيد مسلك الترجيح في مسألة الترس، لكن هذا تصرُّفٌ في الأموال، والأموال مبتذلةٌ يجوز ابتذالُها في الأغراض التي هي أهم منها، وإنما المحظور سفكُ دمٍ معصومٍ من غير ذنبٍ سافِكٍ[2].

---

(١) استعرض الغزالي هذه المسألة في شفاء العليل (ص٢٣٤-٢٤٣) بنوع من البسط، ورأى أن هذا التوظيف في عصره لا يجوز بل «هو ظلم محض لا رخصة فيه» حيث إن ما لدى الجند يكفيهم، ولكنهم توسعوا «بتنعّمهم وترفُّههم في العيش، وتبذيرهم في إفاضة الأموال على العمارات، ووجوه التجمّل، على سنن الأكاسرة، فكيف نقدّر احتياجهم إلى توظيف خراج لإمدادهم وإرفاقهم، وكافة أغنياء الدهر فقراء بالنسبة إليهم؟!!!» ثم قدّر حالاً أخرى يتحقق فيها عدم وجود الكفاية حقيقة، قال: «ففي تلك الحال للإمام أن يوظّف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال» ثم بيّن أن أصل ذلك التوظيف ما ثبت عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه من ضرب الخراج على أرض العراق.

(٢) من هذا يتضح أن اشتراط «الضرورية» في المصلحة المرسلة التي يجوز العمل بها، لم =

[مسألة: حد الشارب ثمانين هل فعله الصحابة سياسةً؟]

فإن قيل: فبأي طريقٍ بلَّغ الصحابةُ حدّ الشرب إلى ثمانين؟ فإن كان حدُّ الشرب مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة؟ وإن لم يكن مقدراً، وكان تعزيراً، فلم افتقروا إلى التشبيه بحد القذف؟

قلنا: الصحيح أنه لم يكن مقدّراً، لكن ضُرِبَ الشارب في زمان رسول الله ﷺ بالنِّعال وأطراف الثياب[1]، فَقُدِّر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين، فرأوا المصلحة في الزيادة،[١/٣٠٦] فزادوا، والتعزيراتُ مفوَّضة إلى رأي الأئمة، فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أُمِرُوا بمراعاة المصلحة، وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه أصوب، بعد أن صدرت الجنايةُ الموجبةُ للعقوبة. ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير رسول الله ﷺ إلا بتقريبٍ من منصوصاتِ الشرع، فرأوا الشرب مظنة القذف، لأن من سَكِرَ هذىٰ، ومن هذىٰ افترى، ورأوا الشرع يقيمُ مَظِنَّة الشيء مقام نفس الشيء، كما أقامَ النومَ مقامَ الحدث، وأقام الوطءَ مقام شَغْلِ الرحم، والبلوغَ مقام نفس العقل، لأن هذه الأشياء مظانٌّ هذه المعاني. فليس ما ذكروه مخالفةً للنص بالمصلحة أصلاً[2].

[مسألة فسخ النكاح لرفع الضرر عن امرأة المفقود ونحوه]

فإن قيل: فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص، مثل المفقودِ زوجها [١/٣٠٧] إذا اندرسَ خبرُ موته وحياته، وقد انتظرتْ سنين، وتضرّرت بالعزوبة، أيُفسخ نكاحها للمصلحة أم لا؟ .

= يكن الغزالي ناظراً فيها إلى جميع المصالح، بل إلى مصلحة معينة، وهي المصلحة العليا التي تقتضي قتل مسلم لم يذنب ذنباً يستحق به القتل قصاصاً أو حدًّا. أما ما كان أدنى من ذلك فإنه يُعْمِلُ فيه قاعدة الترجيح، كما بيّنه بقوله آنفاً: «لأنّا نعلم أنه إذا تعارض شرّان أو ضرران قصد الشارع دفع أشد الضررين، وأعظم الشرّين».

(١) يشير إلى حديث أبي هريرة عند البخاري (فتح ١٢/ ٧٥) قال «أتي النبي ﷺ بسكران فأمَر بضربه، فمّنا من يضربه بيده، ومنا من يضربه بنعله، ومنا من يضربه بثوبه... الحديث» وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود. وفي حديث أنس عند مسلم (٣/ ١٣٣٠) «أن النبي ﷺ أُتِي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين».

(٢) انظر رأي الغزالي في هذه المسألة بأبسط من هذا في شفاء الغليل (ص٢١٢-٢١٧).

وكذلك إذا عَقَد وليّان أو وكيلان نكاحَيْن أحدهما سابق، واستبْهَم الأمر، ووقع اليأس عن البيان، بقيت المرأة محبوسة طولَ العمر عن الأزواج، ومحرَّمة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى.

وكذلك المرأة إذا تباعَدَ حيضُها عشر سنين، وتعوّقت عدَّتُها، وبقيت ممنوعةً من النكاح، هل يجوز لها الاعتدادُ بالأشهر، أو تكتفي بتربّص أربع سنين؟ وكل ذلك مصلحةٌ ودفعُ ضرر، ونحن نعلم أن دفعَ الضرر مقصود شرعاً.

قلنا: المسألتان الأوليان مختلف فيهما، فهما في محل الاجتهاد[1]. فقد قال عمر: تنكِحُ زوجةُ المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر. [١/ ٣٠٨] وبه قال الشافعي في القديم. وقال في الجديد: تصبر إلى قيام البيّنةِ على موته، أو انقضاء مدةٍ يعلم أنه لا يعيش إليها؛[2] لأنا إن حكمنا بموتِه بغير بينة فهو بعيد، إذ لاندراسِ الأخبار أسبابٌ سوى الموت، لا سيما في حق الخاملِ الذكرِ، النازلِ القدَر. وإن فسخنا فالفسخُ إنما يثبت بنص، أو قياس على منصوص، والمنصوصُ أعذارٌ وعيوب من جهة الزوج، من إعسار وجَبٍّ وعُنَّةٍ، فإذا كانت النفقة دائمة فغايَتُهُ الامتناع من الوطء، وذلك في الحضرة لا يؤثر، فكذلك في الغيبة.

فإن قيل: سبب الفسخ دفعُ الضرر عنها، ورعايةُ جانبها، فيعارضه أن رعاية جانبه أيضاً مهمّ، ودفعَ الضرر عنهُ واجب، وفي تسليم زوجته إلى غيره في غيبته - ولعلّه محبوس أو مريضٌ [١/ ٣٠٩] معذور - إضرارٌ به. فقد تقابل الضرران، وما من ساعة إلا وقدوم الزوج فيها ممكن، فليس تصفو هذه المصلحة عن

---

(١) فقيل يفسخ الحاكم النكاحين جميعاً ثم تتزوج من شاءت منهما أو من غيرهما. وقيل يجبرهما القاضي على التطليق. وقيل يقرع بينهما. وكل ذلك آراء مبناها المصلحة المرسلة. (وانظر تفصيل الخلاف في المغني لابن قدامة ٦/ ٥١١، ٥١٢).

(٢) هذا إن فُقِد وانقطعت أخباره وكان ظاهر غيبة السلامة. وما ذهب إليه الشافعي في مذهبه الجديد وافقه فيه أبو حنيفة وأحمد والثوري. ووافقه في القديم مالك (المغني لابن قدامة ٧/ ٤٨٨) وقول مالك في هذا أكثر مراعاة لمصلحة الزوجة ودفع الضرر عنها.

معارض[1].

وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين، ولو قيل بالفسخ من حيث تعذّر إمضاء العقد فليس ذلك حكماً بمجرد مصلحةٍ لا يعتضد بأصلٍ معين، بل تشهد له الأصول المعينة[2].

أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي، ولم يبلغنا خلاف عن العلماء[3]. وقد أوجب الله تعالى التربُّصَ بالأقراء إلا على اللائي يئسن من المحيض، وليست هذه من الآيسات. وما من لحظةٍ إلا ويتوقَّعُ فيها هجومُ الحيض، وهي شابّة، فمثل هذا العُذر[4] النادر لا يسلّطنا على تخصيصِ النصّ، فإنا لم نر الشرع يلتفت إلى النوادر في أكثر الأحوال. وكان [١/ ٣١٠] لا يبعد عندي لو اكتفي بأقصى مدة الحمل، وهو أربع سنين، لكن لما أُوجِبَتِ العدّةُ مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غُلِّبَ التعبّد[5].

فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماعِ والعقل.

قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظنّ أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا

---

(١) انظر كلام الغزالي في هذا مع مزيد تفصيل في شفاء الغليل (ص٢٦١، ٢٦٢).

(٢) يعني بالأصول المعيّنة الفسخ للجبّ والعنّة ((كما في شفاء الغليل ص٢٦٣).

(٣) هذا إن علمت ما رفعه من رضاع أو مرض أو نحوه. قال الجويني: هذا كالإجماع من الصحابة. أي أنها تصبر حتى تحيض فتعتد بالأقراء، أو تيأس فتعتد بثلاثة أشهر. وأما إن لم تعلم ما رفعه فعن الشافعي قولان، والخلاف ثابت فيه بين العلماء (انظر نهاية المحتاج ٧/ ١٣٢؛ والمغني لابن قدامة ٧/ ٤٦٥ ط ثالثة).

(٤) كذا في ن. وفي ب: «هذا القدر».

(٥) كلامه هنا غير واضح بسبب شدة الإيجاز. ومراده أن جانب التعبد يغلب في العدة، «كما تعتدّ بالأقراء المعلّقُ طلاقُها بالولادة مع تيقّن براءة رحمها» كما في نهاية المحتاج (٧/ ١٣٣) ثم وجدت المصنف قال في شفاء الغليل ص٢٦٦): «للشرع تعبّدٌ في العدة، فإنه لو قال لزوجته»: إذا استيقنت براءة رحمك فأنت طالق، فإذا استيقَنَت طلقت ولزمتها العدة».

رددنا المصلحة إلى حفظِ مقاصد الشرع، ومقاصدُ الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحةٍ لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي [١/ ٣١١] باطلة مطَّرحةٌ، ومن صار إليها فقد شرّع، كما أن من استحسن فقد شرّع. وكل مصلحةٍ رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحةً مرسلةً، إذ القياسُ أصلٌ معين. وكونُ هذه المعاني مقصودةً عُرِفَ لا بدليلٍ واحد، بل بأدلةٍ كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، فسُمّيَ لذلك مصلحة مرسلة.

وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجهَ للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة.

وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارُضِ مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجبُ ترجيح الأقوى. ولذلك [١/ ٣١٢] قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة، وشربِ الخمر، وأكلِ مال الغير، وتركِ الصوم والصلاة؛ لأن الحذر من سفك الدم أشدّ من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا والقَتل[1] لأنه مثل محذور الإكراه.

فإذاً منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح، إذ الشرع ما رجَّحَ الكثير على القليل في مسألة السفينة، ورجَّح الكلَ على الجزء في قطع اليد المتأكلة. وهل يرجَّحُ الكلّيّ على الجزئيّ في مسألة التَّتَرُّس؟ فيه خلاف.

ولذلك يمكن إظهار هذه المصالح في صيغة البرهان، إذ نقول في مسألة الترس: مخالفة مقصودِ الشرع حرام، وفي الكفّ عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع، فكان حراماً[2].

فإن قيل: لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام، ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة.

قلنا: قهرُ الكفار [١/ ٣١٣] واستعلاءُ الإسلام مقصود، وفي هذا استئصالُ

---

(١) «والقتل» ساقط من ب.

(٢) قوله: «فكان حراماً» زيادة ثابتة في ن.

الإسلام، واستعلاء الكفر.

فإن قيل: فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود، وفي هذا مخالفة المقصود.

قلنا: هذا مقصود، وقد اضطُرِرْنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولا بد من الترجيح، والجزئيّ محتقر بالإضافةِ إلى الكلي، وهذا جزئي فلا يعارِض الكليّ[1].

فإن قيل: مسلَّم أن هذا جزئي، ولكن لا يسلَّم أن الجزئي محتقَر بالإضافة إلى الكلي، فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص؟

قلنا: عرفنا ذلك لا بنصٍّ واحد معين، بل بتفاريقِ أحكام، واقتران دلالات، لم يبق معها شك في أن حفظ خُطَّةِ الإسلام، ورقابِ المسلمين، أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معيّن في [١/ ٣١٤] ساعةٍ أو نهار، وسيعودُ الكفّار عليه بالقتل. فهذا مما لا يشك فيه، كما أبحْنَا أكلَ مال الغير بالإكراه، لعلمنا بأن المال حقيرٌ في ميزان الشرع بالإضافة إلى الدم، وعرف ذلك بأدلة كثيرة.

فإن قيل: فهلاّ فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة، وفي الإكراه، وفي المخمصة؟

قلنا: لم نفهم ذلك، إذ أجمعت الأمة على أنه لو أُكرِهَ شخصان على قتل شخص، لا يحل لهما قتله، وأنه لا يحل لمسلمَيْن أكلُ مسلم في المخمصة. فمَنَعَ الإجماعُ من ترجيح الكَثرة. أما ترجيحُ الكلّيِّ فمعلوم: إما على القطع، وإما بظن قريبٍ من القَطع يجبُ اتباع مثله في الشرع. ولم يرد نص على خلافه، بخلاف الكثرة، إذ الإجماع في الإكراه وفي المخمصة مَنَعَ منه.

فبهذه [١/ ٣١٥] الشروط التي ذكرناها[2] يجوز اتباع المصالح.

وتبيّن أن الاستصلاحَ ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شَرَع،

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «وهذا جزئي بالإضافة، فلا يعارَض بالكلي».

(٢) وهي كونها: ضرورية، قطعية، كلّية، لا تخالف مقصود الشرع، وترجيح الأقوى عند تعارض مصلحتين ومقصودين.

كما أن من استحسن فقد شرّع. وتبيّن به أن الاستصلاح على ما ذكرنا.

وهذا تمامُ الكلام في القطب الثاني من الأصول.

* * * * *

تم الجزء الأول من المستصفى بتجزئتنا.

ويليه الجزء الثاني.

وأوله: القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من الأدلة.

قائمة محتويات الجزء الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة